

العدد الحادي عشر

مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

«تصدر مرة كل سنة»

*

الاشتراكات :

في المغرب : 20 درهما
في المغرب العربي : ما يعادل 20 درهما + رسوم الارسال
في الخارج : ما يعادل 40 درهما + رسوم الارسال

العنوان : مجلة كلية الآداب
3 زنقة بن بطوطة – الرباط – المغرب

الحساب البريدي : Z 45631 (كلية الآداب) الرباط

ار الواردة في المقالات عن آراء أصحابها.

إهــــداء 2005
جمعية أصدقاء المكتبة
المغربية



مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد 11
1985

المحتويات

بحـوث أساسية :

بحوث مترجمة :

عروض بيبليوغرافية :

أنشطة الشعب :

بحوث أساسية

الأجهزة السياسية المركزية
لدَى المخزن السعدي

إبراهيم حركات
كلية الآداب – الرباط

أنشأ المغرب في ظل الإسلام حكما وطنيا مستقلا منذ عهد الأدارسة. ومعلوم أن المرابطين بعدهم دانوا بالتبعية الرمزية للعباسيين، بينما أنشأ الموحدون أول خلافة شاملة للمغرب الاسلامي والأندلسي غير تابعة للخارج.

أما الوطاسيون الذين حكموا بالمغرب فيما بين 869هـ / 1464م أواسط القرن 10 / 16م فقد اعترفوا بالخلافة العثمانية، فأمنوا بذلك تدخل جيوشهم التي توجد قريبا منها (بالجزائر). والواقع أن هذه التبعية الرمزية لم تمس في شيء سيادة المغرب الداخلية أو الخارجية، بل يمكن أن نقول انها صانت هذه السيادة بشكل غير مباشر.

ومع فجر العهد السعدي بدأت سياسة مغربية جديدة ترفض الخضوع بتاتا للخلافة العثمانية، لأن فكرة هذا الاستقلال عن العثمانيين تنطلق قبل كل شيء من انتماء الدولة إلى السلالة النبوية. وإنه لذو مغزًى عميق أن يرفض عدد من كبار الفقهاء، في مكناس وفاس بيعة السعديين أساسا في الوقت الذي يتمسكون ببيعة دولة لم تكن لها قط سيادة كاملة على المغرب، وهي دولة الوطاسيين التي هي في نفس الوقت تابع لدولة أخرى، فمن المؤكد والحالة هذه أن العنصر الأندلسي لم يتعاون مع الدولة الجديدة في جل الظروف التي كانت إليه في مسيس الحاجة.

البيعة ــ ظروفها وما يتعلق بها :

لم ينتحل القائم بأمر الله ولا أحمد الأعرج لقب الخلافةمراعاةً للسلطان الوطاسي وانتظاراً للحصول على نفوذ سياسي أوسع ، فكل منهما اكتفَى بلقب الأمير ،وان كان لفظ «القائم بأمر الله» ، من ألقاب الخلافة التقليدية وبالطبع ، لم يلتفت أحدهما إلى الباب العالي الذي لاشك كان يتتبع أخبارهما عن طريق ولاة الجزائر ، وربما اعتبرت القسطنطينية أن النظام السعدي مجرد مظهر جديد من مظاهر التمزق في السلطة بالمغرب .

وبمجرد أن استولى محمد المهدي الشيخ على مراكش اتخذ على الفور لقب الخلافة[1] كما فعل سلفه القديم يعقوب المنصورالمريني . ولاشك أن استدعاء محمد المهدي إلى اعلان تبعيته للتّاج العثماني لم يدم طويلا بعد استيلائه على مراكش ، وأن مساعدة الباب العالي لأبي حسون الوطاسي لم تتم إلا بعد مراودة طويلة لمحمد المهدي الشيخ ، وأنها اتخذت صورة التدخل العسكري بعد أن يئس أتراك الجزائر من حمل محمد المهدي على الدخول في طاعة الخليفة العثماني ، ولم يكن توجيه وفد رسمي باسم هذا الخليفة لمخاطبة المهدي مباشرة في الأمر سنة 959 / 1551 الا بعد أن قام الأتراك بتحرٍّ حقيقي للموقف ودرّس الاحتمالات مقدماً ، ومع ذلك وبالرغم من عملية الاغتيال التي كان المهدي ضحية لها لم يتغير الموقف تجاه العثمانيين قط .

لقد كان رد المنصور الذهبي قبل انصرام القرن العاشر ، على الخلافة العثمانية أن دعا كل أقطار افريقيا الغربية إلى بيعته حتَّى يفوز ببركة خليفة الرسول ، لأن «كل من أطاعه يحظَى بنعم الدارين»[2] ، وهكذا فتح مؤسس الدولة منذ سنة 915 / 1510 الطريق قبل وقت طويل لأعقابه ، بفضل لقب القائم بأمر الله الذي اتخذه رسميا ، حتَّى يسيروا بعيدا في توسيع رقعة نفوذهم لتبرير حق الخلافة الذي طمحوا إليه .

غير أن كفاح الدولة داخل المملكة المغربية نفسها اقتضَى منها نحو نصف قرن

---

(1) الناصري، أحمد بن خالد. ــ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954 ــ 1956. ج 5، ص 11.

(2) انظر خطاب المنصور إلى ملك السودان يدعوه إلى بيعته، في : Hespéris, 1, 2/1953 (G. Pianel)

قبل أن تتمكن من فرض سلطتها الاملة على مجموع التراب المغربي باستثناء الجيوب التي بقيت بيد الاحتلال.

وإذا كانت بيعة ملك بورنو لم تتطلب سوَى مساعدة عسكرية من المنصور لاخضاع بعض القبائل التي تمردت عليه، فإن اخضاع السودان ولاسيا سنغاي اقتضَى مرحلة طويلة من العمل الدبلوماسي ثم التدخل العسكري.

واتخذ السعديون من مراكش عاصمة لقربهامن سوس، وحاولوا في فتح فاس لأول مرة سنة 956 / 1549، أن يحولوا العاصمة إلى هذه المدينة لكن الموقف غير الودي الذي قابل به أهل فاس محمد المهدي جعله يتخذ مراكش مقرا نهائيا للدولة.

وقد تم بناء مراكش على رواية ابن خلدون والقرطاس سنة 454 / 1062 [3] وكان اختيارها لما يأتي:

1) لتكون محتشداً للجيوش قريبة من مواطن المصامدة.
2) لأهمية الموقع من حيث خصائصه المناخية القريبة الشبه بما عليه مواطن المرابطين.

وقد بلغت مراكش أوج ازدهارها أيام الموحدين، ونالتها تغييرات كثيرة مع تداول الدول، خلافا لفاس القديمة التي احتفظت بتصميمها العام. واختار الموحدون مراكش لقربها من مراكز النشاط الزراعي والسكني لقبائل مصمودة، ولبعد فاس عن هذه المراكز.

أما بنو مرين الزناتيون الذين عمروا المناطق الشرقية منذ دخولهم من الجزائر في أوائل القرن 7 / 13 فقد أعادوا إلى فاس اعتبارها كعاصمة، وشهدت في عهدهم من التقدم والازدهار ما لم تشهده في أي حقبة من تاريخها، ولكنهم في نفس

(3) ابن خلدون، عبد الرحمن. ــ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر... المعروف بتاريخ ابن خلدون، طبعة دار الكتاب، بيروت. 6، 377 ؛ القرطاس، ج 2، المطبعة الوطنية، الرباط 1936. راجع بهذا الموضوع أيضا، إبراهيم حركات. ــ النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 108 ــ 113.

الوقت لم يواصلوا الاهتمام بمراكش التي تأخر عمرانها ونشاطها كثيرا عما كانت عليه من قبل.

وهكذا استقر اختيار السعديين على هذه المدينة التي شهدت أيامهم خصوصا في عهد المنصور الذهبي تطورا كبيرا في عمرانها ونشاطها العام وتفتحت أكثر من فاس على مختلف العناصر الوطنية الأجنبية. ولقد أدّى هذا الاختيار في النهاية إلى نتيجتين هامتين:

1) تسهيل فتح آسفي وطرد البرتغال نهائيا من كل المناطق الساحلية جنوبا.

2) تسهيل فتح المناطق الصحراوية النائية، ثم أقطار افريقيا الغربية حيث لا توجد جبال أو مسالك وعرة بين مراكش والصحراء.

والعاصمة عادة هي المقر الرسمي الذي يتلقى فيه الملك البيعة وان كانت البيعة قد تتم بصورة أولية خارجها وحسب الظروف كما يأتي. وأول اجراء يتخذه السلطان الخليفة الجديد هو القاء القبض على عدد من أعضاء أسرته الذين يحتمل تمردهم ضده[4]. غير أن عددا من الذين يبقون أحرارا قد يكونون أخطر من هؤلاء الذين ألقي عليهم القبض بصورة احتياطية[5].

كذلك جرت العادة بتوزيع مبالغ من المال على العلماء والجيش والمعوزين[5] وتعيين ولاة جدد على الأقاليم، وتقبل البيعة كتابة أو مباشرة[6].

وحيث كانت العاصمة الأولى للدولة الناشئة هي تيدسي[7] القريبة من

---

(4) م، م. — تاريخ الدولة السعدية التاكمدارتية، ص 29، تحقيق ج. كولان.

(5) ن، م، س، ص 40.

(6) استقصا، 5، ص 8، 15، 18، 21، 38، 57، 91، وانظر على سبيل المقارنة مع اجراءات بيعة الملوك الحفصيين:

Brunschvig. — La Berbérie Orientale sous les Hafcides, 2, pp. 18-23.

(7) تقع تيدسي على بعد 22 كلم ونصف جنوب غربي تارودانت، وبلغ عدد سكانها في أول نشأة الدولة السعدية حوالي 20 ألف نسمة، وترك الحسن الوزان وصفا موجزا لها غير أنه يمتاز بدقته حيث يقول:

«هذه الناحية ذات خصب وانتاج، تنبت بها مزروعات كثيرة وقصب السكر والنيلة، ويوجد بها قوم يتعاطون التجارة مع بلاد السودان وسكانها يعيشون في أمن ورجالها مهذبون ذوو مروءة. وحكمهم=

تارودانت ، فقد جرت فيها بيعة كل من محمد القائم بأمر الله وابنيه أبي العباس أحمد الأعرج ومحمد المهدي الشيخ ، وخضعت مراكش لمحمد المهدي سنة 951 / 1544 والوطاسيون لايزالون في الحكم بفاس.

أما بيعة عبد الله الغالب وأبي مروان عبد الملكِ المعتصم وزيدان وعبد الله بن الشيخ (من الأمراء الثائرين) فقد جرت بفاس ، بينا بويع محمد المتوكل وأبو فارس بمراكش ، ومن أمثلة اختلاف ظروف البيعة أن عبد الله الغالب لما كان وليا للعهد بويع بمراكش ، ثم لما أصبح ملكا بويع بها أيضا وتوصل ببيعة أهل فاس كتابة[8] ، بينا بويع المنصور بوادي المخازن ثم بفاس فمراكش[9] .

أما الملوك الثلاثة الأخيرون ، فقد بويعوا جميعا بمراكش حيث لم يتجاوز نفوذهم ضواحيها ، بينا كان جل أمراء فاس مغتصبين للملك ليس لهم سند سياسي حتَّى ولا بفاس نفسها.

ولم يعمل الملوك الأولون على الأقل ، على ايجاد حل لأزمة الاستخلاف ، فقد بدأ النزاع بعد فترة من وفاة القائم بأمر الله بين ولديه ، أحمد الأعرج ومحمد المهدي . ثم تجدد بشكل أخطر بين المتوكل وابني أخيه عبد الملك وأحمد المنصور وقد أثار المتوكل بالتجائه إلى التعاون مع البرتغال غضب العلماء والأمة ، حتَّى كان جوابه : «إني لم ألجأ إلى النصارَى إلا بعد أن فقدت كل سند من المسلمين»[10] .

وإذا كان أحمد المنصور قد ارتكب خطأ بترشيح ابنه المأمون وليا للعهد ، فقد زاد الأمر خطورة عندما وزع أقاليم المملكة بين أبنائه ظنا منه أن هذا الاجراء

= جمهوري، فالسلطة بيد ستة أشخاص ينتخبون بالقرعة ويستبدلون كل ستة أشهر.
ويجانب المدينة يمر نهر سوس على ثلاثة عشر ميلا منها، وبها كثير من الصناع اليهود كالصياغين والحدادين وغيرهم. ويوجد بها مسجد فيه عدة قومة ومستخدمين، أما القضاة والفقهاء، فتؤدي الجماعة رواتبهم، ويعقد سوق كل يوم سبت يجتمع فيه العرب وأهل القرى والجبال، وقد دخلت تيدسي في طاعة الشريف القائم بأمر الله سنة 920، فجعل بها حكومته».

Léon l'Africain. — Description de l'Afrique. ed. Maisonneuve, Paris. 1956. [Annotée par Epaulard].

(8) م. م. ـــ مختصر في التاريخ، ص 264، مخطوط خ. ع. الرباط.

(9) ابن العياشي محمد المكناسي. ـــ زهر البستان، ص 99، م. خ. ع. الرباط.

(10) ن. م. س، ص 270.

سيجنب البلاد نتائج نزاع مسلح قد يحدث بينهم ، وهو ما وقع فعلا حتّى أصبحت فاس شبه مملكة ثانية بعد مملكة مراكش .

وكانت البيعة تتم بمحضر القضاة والأعيان والعلماء . ويقرأ عقد البيعة جهرا ، وهو بمثابة ميثاق ملزم للمبايع والمبايَع . وكل الشخصيات الحاضرة والممثلة للأمة توقع عليه كإقرار بفحواه ، وهذه طريقة تقليدية في البيعة جرت عليها شعوب الاسلام شرقا وغربا .

أما النص الأصلي للبيعة فيوضع في وثائق المسجد الأعظم بالعاصمة[11] . ونحن نفترض أن نسخة من هذا النص توضع بالعاصمة الأخرى للمملكة ، إذ الأمر يتعلق بمدينتين تتوازيان أهمية سياسية : فاس ومراكش . وهذا بالطبع إذا اعترفت كلتاهما بنفس الملك .

وأبرز المحررين لعقود البيعة ، هو أبو فارس عبد العزيز القشتالي ، وهو الذي حرر عقد بيعة ملك بورنو لأحمد المنصور[12] . وهذا العقد تتعدد فيه العبارات التي تنص على قرشية الخليفة وانتمائه إلى السلالة النبوية[13] .

ومن التقاليد التي جرَى عليها السعديون أنهم كانوايعينون بالحواضر الكبرَى خليفة للملك زيادة على العامل . والخليفة يكون من الأسرة المالكة ، ويعين ولي العهد عادة خليفة لوالده بفاس ، وهكذا كان الغالب بالله خليفة للمهدي بفاس ، كما شغل نفس المنصب فيا بعد محمد المأمون نائبا عن والده المنصور[14] .

والحقيقة أن هذا التقليد م يكن من ابتكار السعديين ، فقد وجدنا هذا المصطلح بنفس المعنَى منذ عصر المرابطين ، ضمن منشور وجهه علي بن يوسف إلى سكان الأندلس[15] ، وكان الزيريون يستعملون في افريقية لفظ «النائب»[16] كما

---

(11) الحوات أبو الربيع سليمان. ـــ البدور الضاوية، ص 232، م. خ. ع. الرباط.

(12) ناصري. ـــ استقصا، 5، 106.

(13) ن. م. س. ص 106 ـــ 116.

(14) م. م. ـــ تاريخ الدولة السعدية... ص 33. الأفرني أبو محمد الصغير المراكشي. ـــ نزهة الحادي ص. 83 [نص فرنسي، ترجمه ونشره هوداس بانجرس 1888]. ناصري، استقصا، 5، 38.

(15) ابن خاقان.، الفتح بن محمد بن عبد الله. ـــ قلائد العقيان، القاهرة، 1320هـ. ص. 144.

(16) Hady Roger (Idris). — La Berbérie Orientale sous les Lirides, ed. Maisonneuve, Paris, 1962. p. 514.

استعمل المرابطون لقب «نائب أمير المسلمين»[17] لمن يمثل الملك المرابطي في الأندلس ، فهم إذاً ، زاوجوا بين هذا المصطلح ، ولقب «الخليفة» الذي كان عندهم أقل استعمالاً .

مجلس الديوان :

لا تتوفر لدينا معلومات عن المجلس الرسمي الذي كان ملوك السعديين قبل أحمد المنصور يستشيرونه في القرارات الهامة ذات الصيغة الوطنية خاصة فكل الدول المغربية الماضية كان لها مجلس قد يختلف شكلا وتنظيما واختصاصا . كان الادارسة يجمعون حولهم رؤساء القبائل إلى جانب الموظفين الرئيسيين في الادارة المركزية . وكان مجلس المرابطين يجمع بين رجال السياسة ورؤساء القبائل والفقهاء والقضاة . غير أن المرابطين والأدارسة لم يكن لهم مجلس قار محدد الأشخاص والاختصاصات ولا حتّى الاسم. أما الموحدون فكانوا أول من أسس بالمغرب مجالس سياسية تحدثت عنها المصادر بما يكاد يشفي الغليل[18] .

أما بنو مرين ، فكرد على اهمال المَوحدين لدور الفقهاء في العمل السياسي إلا ما كان منهم على مذهبهم ، أحدثوا «المجلس العلمي» الذي كان جل أعضائه من العلماء ، بالإضافة إلى «مجلس الخاصة وأهل الشورى» بالمشور حيث يعقد الملك اجتماعاته مع كبار رجال الدولة[19] .

وحيث أن الدولة السعدية قامت بنصيب كبير على اكتاف رؤساء بعض القبائل وعدد من قادة الجيش الذين سهلوا انتصاراتها في مختلف المعارك فإن المجالس الملكية كانت تنعقد بمحضر هؤلاء أساساً، إلى جانب بعض الفقهاء الذين يساندون الدولة ، كما نجد بعض القضاة في هذه المجالس عبر القارة ، ولنذكر منهم على سبيل المثال القاضي السكتاني الذي كان كثيرا ما يحضر إلى جانب المهدي في مجالسه حتّى قتل معه .

---

(17) قلائد... ص 68، 117.

(18) الصنهاجي أبو بكر، الملقب بالبيدق. — أخبار المهدي بن تومرت، باريز 1928 ص. 32 — 33. ابن الخطيب. — أعمال الاعلام، 3، 268، قلقشندي. — صبح الأعشى، 5، 137، ابن صاحب الصلاة. — المن بالإمامة [تحقيق د. عبد الهادي التازي].

(19) محمد المنوني. — «نظم الدولة المرينية»، مجلة البحث العلمي، 1964/2، ص 204.

غير أن أحمد المنصور أنشأ مجلسا سماه «الديوان» أو «مجلس الملأ» الذي كانت له اختصاصات سياسية وقضائية وعسكرية . وبالرغم من أن هذا الديوان ليس خاضعا لقانون انتخابي معين ، فيمكن أن نقول أنه يمثل كل طبقات الأمة تقريبا ، ففيه قادة عسكريون ، ووزراء ، وعلماء ، وقضاة ، وشخصيات أخرى ، ونجدُ احداث مجلس منظم واستشاري كهذا ينبئ عن الروح الديمقراطية التي هدت صاحبه إلى انشائه .

وقد استمد المنصور تنظيمات هذا الديوان من التقاليد العثمانية . فقد كان للأتراك مجلس شبيه به ومعاصر لهم في كل من تونس والجزائر . غير أن المهمة الأساسية للديوان التركي كانت في الواقع مراقبة نشاط الباشا أي الوالي العام ، وتزويد الباب العالي بكل المعلومات الضرورية عن سير الأمور في الولاية (أو الايالة) .

ويجتمع الديوان التركي ثلاث مرات في الأسبوع، ويعتبر أعلى مرجع قضائي حيث يراجع الطعون الواردة ضد أحكام القضاة ويهتم أيضا بالمسائل الادارية والسياسة الخارجية[20] .

على أن اختصاصات الديوان السعدي لا تختلف في كثير عن هذا الديوان التركي ، فإن بعض قراراته وجهت تاريخ الدولة نفسها . ولنذكر على سبيل المثال قرار فتح افريقيا الغربية وترشيح محمد المأمون وليا للعهد ، فبالرغم من أن المبادرة في كلا القرارين وردت من أحمد المنصور ، فإن مسؤولية الديوان قائمة مهما كانت النتائج .

ومن بين أعضاء هذا المجلس : الوزير أبو فارس عبد العزيز الفشتالي والمفتي أبو مالك عبد الواحد بن أحمد الشريف السجلماسي[21] ، والقائد مومن بن الغازي الغماري[22] .

وعلى خلاف جل المجالس البرلمانية الحديثة ، كان الديوان السعدي يشتمل على

(20) Mercier (E). — Histoire de l'Afrique Septentrionale ed. Ernest Leroux, Paris, 1891. 3, 134.

(21) استقصا، 11/5.

(22) أفرني. — نزهة... ص 148.

أعضاء يجمعون بين وظيفهم الأصلي ومهمتهم السياسية الاستشارية في الديوان الذي كثيرا ما يسميه الفشتالي أيضا : «مجلس أهل الشورَى[23] والفتيا» .

ويجتمع الديوان بصفة دورية ، مرتين في الأسبوع : الإثنين والأربعاء وكان العلماء الذين يلقون دروسا في هذين اليومين يعفون منها طالما كانوا يتقاضون عنها راتبا من الدولة . وذكر صاحب «نشر المثاني»[24] الفقيه عبد الواحد الحميدي كأحد الذين كانوا لا يلقون درسا يوم الأربعاء حتَّى يتمكن من حضور جلسات «الديوان»[25] .

وكان أحمد المنصور يهتم كثيرا بالديوان كأعلى مرجع قانوني في البلاد[26] . وكان إذا تنقل حمِل سرادق كبير مخصص لجلسات الديوان حتَّى يضمن استمرار نشاطه ويشاركه في قراراته[27] ، وفي المسائل التي تقتضي استشارة على نطاق أكبر ، يعزز الديوان بشخصيات أخرى من فاس ومراكش ومختلف المدن والمراكز القروية الكبرَى[28] .

---

(23) الفشتالي، أبو فارس عبد العزيز. ــ مناهل الصفا بأخبار الملوك الشرفاء، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1962. ص. 54، 57، 64. [تحقيق، عبد الله كنون].

(24) القادري محمد بن الطيب. ــ نشر المثاني في أعيان القرن الحادي، 1، 12 [م. خ. ع، الرباط، رقم 184].

(25) يذكر إبراهيم الكلالي (كاف معقود ومضمومة) وهو أقدم من القادري في رسالته : تنبيه الصغير من الولدان، ص 20، أن الأستاذ الحميدي كان يساهم أثناء فصل الربيع في جلسات الديوان يومي الأثنين والأربعاء، ويتوجه بعد الفراغ من المجلس إلى المدرسة على الفور حيث يقوم بالتدريس من غير أن يظهر منه أي فتور.

(26) استقصا، 5، 179، انظر أمثلة من حرص المنصور على العدل، وبعض الأحكام الصادرة عن ديوان المظالم ضد شخصه في : مناهل الصفا للفشتالي، ص 142 ــ 144 [تحقيق عبد الله كنون].

(27) الزياني أبو القاسم. ــ الترجمان المعرب عن أخبار ملوك المغرب. ص 358 [م. خ. ع. الرباط. رقم 659].

(28) ابن القاضي أحمد المكناسي. ــ لقط الفرائد، ص 178، وقد نوه المؤرخ الكبير «لافيس» في القرن التاسع عشر بالديوان الذي أنشأه أحمد المنصور، وقال :

«كان هذا العصر وما يزال في أوروبا عصر الملكية المطلقة. فبالرغم من انشاء مجالس ملكية لمساعدة الملك في مهامه يظل القول الفصل للعاهل».

Lavisse (E) et Rambaud (A). — Histoire générale. bib, Armand colin, Paris. 1894. 4, 140.

التشريفات والتقاليد الملكية

منذ اعتلاء محمد المهدي الشيخ عرش المملكة ، أصبحت التقاليد التركية سائدة في القصر الملكي ، فقد تم توظيف عدد كبير من الموظفين والمستخدمين الأتراك كقهارمة أو بوابين أو وصفاء[29] ، واقتبست نفس العوائد العثمانية في التشريفات والاستقبالات ، فقد انتهى زمن المؤثرات الأندلسية قبل السعديين بوقت طويل ولذلك فإن تجديد التقاليد المخزنية في المغرب بالإضافة إلى مبتكرات السعديين كان التأثر في جله بالتقاليد العثمانية .

وهكذا اقتبس السعديون عادة تقبيل الأرض بين أيديهم عن الأتراك كعلامة للخضوع والامتثال ، حتّى ان عبد الملك المعتصم عندما كان متوجها إلى وادي المخازن استقبل أخاه المنصور فقبل هذا بين يديه الأرض ، وأطلق الرماة الرصاص من بنادقهم في الفضاء[30] .

وكان من عادة أحمد المنصور أن يكلم زواره من وراء حجاب[31] ، حتّى أنه لما قدم إليه أحمد بابا الصنهاجي السوداني كان يخاطبه من وراء الحجاب فثارت لذلك حفيظة العالم السوداني ورفض أن يجيب عن أسئلته حتّى ينزع الحجاب[32] . ونحن نجهل الأسباب التي دعت المنصور إلى اتخاذ الحجاب مع كون ملامحه لا توحي باشمئزاز ، كما أنه ذو عقل متفتح وهو أقرب ملوك السعديين إلى الروح الديمقراطية والتواضع وأشدهم اهتماما لدراسة مشاكل رعاياهم عن كثبٍ وبحضورهم في أحيان كثيرة .

وكان الموكب العسكري الذي يرافق العاهل في تنقلاته يتكون على الخصوص

---

(29) زياني. — ترجمان... ص 347، و353.

(30) De castries (H). — Sources inédites de l'histoire du Maroc, série France, Paris. 1. 537.

(31) ابن العياشي. — زهر البستان، ص 103.

(32) اللكوسي. — مناقب الحضيكي، و. 16. [م. خ. ع. الرباط].

من الأتراك والأعلاج وعدد من العناصر الوطنية على أتم ما تكون حسن مظهر وتناسق هندام وترتيب[33] .

وحسب مرمول فإن الحرس الملكي بلغ عدد أفراده 5000 رجل . وكان تحت تصرف سائس القصر حسب نفس المصدر 60 ألف جمل ، وللحرس عدد كبير من الطبول التي يُعْتَنى بها غاية العناية ، حتّى كانوا لا يتهاودون في سقوط طبل أو راية[34] أما زي الحرس الملكي فقد وصفه دوكاستري وصفا دقيقا[35] .

وكان من بين الموظفين السامين بالقصر من لهم مسؤولية تنظيم الاحتفالات الملكية ، ومن يتولى مراقبة تنفيذ الاعدام في الأشخاص المحكوم عليهم بالموت . وكان يوجد في القصر الملكي أيام الوطاسيين بفاس خمسون جنديا مهمتهم تبليغ التعليمات السلطانية بأقصى سرعة ممكنة إلى الولاة ، وحيث ان كثيرا من التنظيمات التي اتخذها السعديون كانت موجودة أيام الوطاسيين بحكم أن هؤلاء أيضا اقتبسوا الكثير عن عوائد الأتراك فقد استمرت التقاليد الوطاسية التركية سائدة ضمن الترتيبات التي أقرت منذ أيام محمد المهدي على يد العريفة بنت خجو التي عملت في البلاط الوطاسي من قبل ، وكذا قاسم الزرهوني من موظفي البلاط السابق[36] أيضا .

وجل ملوك السعديين كان لهم طبيب خاص أو أكثر. ونشير هنا إلى أحدهم وهو جوزيف بالنثا «Joseph Valença» وهو يهودي كان يمارس الطب حسب توجيهات كتب ابن سينا المترجمة إلى العبرانية[37] .

وكان من أهم ما أعادت بنت خجو من تنظيمات القصر الداخلية، طرق الطبخ وتقديم الطعام وشؤون اللباس وعلاقة الملوك بالحريم[38]. أما التشريفات

(33) فشتالي. ــ مناهل...، ص 162 ــ 166، فيما يرجع إلى نظام التشريفات، وتنظيم وحدات الحرس الملكي يلاحظ شبه كبير بين معلومات المناهل، والتفاصيل التي يوردها ابن أبي دينار في المؤنس، ص 177 ــ 179 عن النظام التركي بتونس.

(34) Marmol (carabajal). — L'Afrique, Paris, 1657 p.172.

(35) De Castries. — Sources, France, 2, 47.

(36) نزهة... ص 55.

(37) R. Ricard (R). — Mazagan et le Maroc, ed. Geuthner, Paris 1956. p.155.

(38) Reynier. — l'ancien makhzen, 1550 — 1912, Imprimerie nouvelle, Rabat, 1930. p.12.

والاستقبالات فبالرغم من أن الأتراك هم الذين تكفّلوا بها فقد بدأ تنظيمها على يد قاسم الزرهوني المذكور[39] . وعندما يخرج العاهل برفقة حريمه تصحبهن عدة فتيات مغربيات ومسيحيات[40] . وعندما يكون الملك في موكب رسمي تظلله مظلة كبيرة يحملها موظف سام . وأول من فعل ذلك في دولة السعديين أحمد المنصور ولكن هذا التقليد كان معمولاً به لدَى دول مغربية أخرى[41] .

وكان لأحمد المنصور قصر عظيم متنقل هو عبارة عن فسطاط يمكن فك أجزائه ويتألف من عدة قطع وحواجز ويدعَى بالسياج . ويؤكد الأفرني أن أحمد المنصور أول من اتخذ هذا القصر المتنقل[42] ، غير أن الحسن الوزان[43] يتحدث عن فسطاط مشابه استعمله الوطاسيون . وكان في كل من أضلاعه 35م . ومساحته 1225م² . وكان يحتوي على خيام بداخله ، لا حواجز كما كان الفسطاط السعدي[44] .

ويصحب السلطان في التنقلات الرسمية عدة موظفين وشخصيات ، ويودعه عند خروجه ، العلماء ، والطلبة ، كما يقرأ بين يديه صحيح البخاري .

على أن أحد المستشرقين[45] قد رسم صورة قاتمة لحياة البلاط السعدي الذي كان على حد تعبيره مسرحا للفضائح والرشوة والخيانة ، أما سكان العاصمة فكما يقول : «لا يشاهدون إلا قصبة مليئة بالنشاط ، مواكب الملوك الفخمة بطبولها وراياتها وزيها التركي وحرسها من الأعلاج ، بينما هم يعانون البؤس والشقاء» .

---

(39) L. Provençal. — Historiens des Chorfa, pp. 138-139.

(40) Marmol. — Histoire des Chérifs, p, 172.

(41) نزهة الحادي، ص 198 و 200؛ وكان العبيديون في أوائل القرن الرابع (10م.) يستعملون المظلة. انظر : ابن حماد. — تاريخ ملوك العبيديين، الجزائر، 1927. ص 17.

(42) نزهة... ص 204.

(43) Léon. — Description... 1, 240.

(44) انظر وصفا مدققا عن «فسطاط» المنصور في «النفحة المسكية» للتمكروتي ص 7. [نص فرنسي، دوكاستري، باريز، 1929].

(45) Deverdun (G). — Marrakech, des origines à 1912, ed. Techniques Nord Africaines, Rabat, 1959. 1, 417.

وليس من شك في أن هذه الصورة تصدق بصورة أشمل ، بالنسبة لفترة تمزق الملل السعدي والتي دامت نصف قرن .

المخزن لفظا ومدلولا :

لم يكن الموظفون الرئيسيون في الدولة هم فقط ، وزير ، وحاجب ، وقاضي جماعة ، وبعض الكتاب كما يؤكد ذلك «دوفردان»[46] ، فقد كان هناك عدد من القواد العسكريين الذين لهم كلمتهم فيما يهم اختصاصاتهم ، وهناك قضاء مظالم وديوان مركزي خاص به ، وموظفون خاصون بالشؤون المالية بدواوين مختلفة ، فضلا عن ديوان يجمع الكثير من الشخصيات والموظفين . ومجموع هذا الجهاز المركزي والأجهزة الاقليمية والمحلية التابعة له يطلق عليه اسم «المخزن» .

ولفظ المخزن استعمل لأول مرة بمعنَى مكان الخزن ، فقد كان ولاة افريقية في القرن الثاني الهجري يودعون أموال الخراج والزكوات في صندوق حديدي كانوا يدعونه بالمخزن[47] .

وخلال القرن 6 / 12 ، وبالذات في أول العصر الموحدي ، يتحدث البيدق[48] عن بعض القبائل التي تعد من «عبيد المخزن» ، وهذه أول مرة يذكر فيها مصدر بعيد تاريخيا ، لفظ المخزن بمعناه الإداري أي بمعنَى الحكومة أو الدولة ولم يستعمل لأول مرة في القرن 9 / 15 أو 10 / 16 كما ذكر ذلك مؤرخان محدثان[49] .

وعلى كل ، ففي أول العصر السعدي نجد هذا المصطلح متداولا بمعنَى الدولة وأجهزتها بوجه عام[50] .

---

(46) Ibid

(47) Reynier. — L'ancien makhzen, p. 4

(48) البيدق. — أخبار المهدي، ص 46.

(49) نقصد بهما : Michaux Bellaire, Lavisse. — Histoire générale, 4, 818

نقلا عن Reynier. — L'ancien makhzen, p. 4

(50) ابن عسكر محمد بن علي. — دوحة الناشر في أخبار من كان بالمغرب من أهل القرن العاشر ص. 64 [م. خ. ع، الرباط، رقم 73].

وفي إطار هذا المخزن السعدي كان السوسيون يحتلون مكانا مرموقا ، ففيهم قواد وسفراء وأصحاب شرطة ، بل وحتّى عناصر من الحرس الأسود[51] . لكن الطبقات المحافظة بوجه عام كانت تكره العمل في وظائف المخزن التي لا تلجأ إليها إلا بدافع الحاجة[52] .

وحيث ان السعديين لم تساندهم عصبية قبلية ينتمون إليها أصلا ، فإن عطفهم على السوسيين لم يطل إلا بقدر ما احتاجوا إليهم فتجاوبوا معهم ومن ثم نجد العنصر السوسي يبرز في الوظائف في بداية الدولة وعصر ازدهارها ثم يتضاءل شيئا فشيئا في فترة ضعفها .

ولي العهد :

تكاد تكون الدولة السعدية أكثر الدول المغربية عددا من حيث الأمراء المتنافسون على الملك والعاملون على تقسيمه . وتنافسهم هذا أدّى إلى انقسام في الرأي العام ، لاسيما في أوساط العلماء الذين يفترض أن إجماعهم في مثل هذا الأمر ضمان لوحدة السلطة والبلاد . وبالنظر لوضعية كل من فاس ومراكش فهما تتنافسان حتّى في ترشيح الملوك إذا لم يتم ترشيح ولي للعهد مقبول مقدما في حياة سلفه ، وقد أدّى هذا التنافس بعالمي فاس القصار وابن أبي نُعيم عند مبادرة فاس إلى بيعة زيدان أن ذكرا حديث الرسول كاستشهاد لاختيارهما : «إذا بويع خليفتان فاقتلوا الأخير منهما»[53] .

وقد حاول مؤسس الدولة ، محمد القائم بأمر الله أن يحل بصفة نهائية مشكل وراثة العرش بترشيح ابنه الأكبر أبي العباس أحمد الأعرج لخلافته ، ثم ابنه الأصغر محمد المهدي الشيخ بعده ، على أن تكون الخلافة لأكبر أبنائهما سنا بعدهما وهكذا[54] . إلا أن الظروف لم تساعد على وضع هذا النظام موضع التنفيذ بسبب أنانية الأمراء وعدم ايثارهم الصالح العام . ومن جهة أخرى فلم يكن الابن الأكبر

---

(51) محمد مختار السوسي. ــ سوس العالمة، مطبعة فضالة، المحمدية، 1960. ص 20.

(52) محمد العربي الفاسي. ــ مرآة المحاسن، ص 170. [طبعة حجرية بفاس 1905].

(53) نزهة... ص 310 ؛ استقصا... 6، 4.

(54) م. م. ــ مختصر في التاريخ، ص 217. [م. خ. ع. الرباط].

دائما أهلا للملك ، وهكذا لم يوافق أبو مروان ولا أخوه أحمد المنصور على مبايعة المتوكل ابن أخيهما بينما وافقت عدة شخصيات على ترشيح محمد المامون للملك بعد والده المنصور ، وذلك بعد سنة واحدة من مبايعة المنصور ، ومع ما أظهره من سوء سيرة فقد جددت بيعته سنة 993 / 1585 لأن اخوته لم يكونوا قد بلغوا سن الرشد في بيعته الأولى كولي العهد[55] .

أما محمد المامون الملقب بزغودة والذي بايعه أهل الهبط فقد قتله أخوه عبد الله بعد اشتباكات وحروب طويلة . كما أن أحمد بن زيدان أعلن نفسه ملكا بفاس سنة 1036 / 1627 وضرب سكة باسمه .

وكان من عادة الملوك المغاربة أن يعدوا أبناءهم للملك في حياتهم بتثقيفهم ثم تعيينهم في مناصب رئيسية ، وكان بين ملوك السعديين من أسندوا إلى أبنائهم إدارة بعض الأقاليم ، غير أن عدم احترام النظام الذي وضعه القائم عرقل بصورة أساسية استقرار العرش والسلطة ، وإلى ذلك لعبت النساء في القصر دورا كبيرا في المؤامرات ضد هذا المرشح أو ذاك ، وبينهن عدد كبير من ذوات الأصل الأوروبي .

وقليل من الأمراء قاموا بمهام حربية ضد البرتغال أو الاسبان . وإذا استثنينا أبا العباس أحمد الأعرج ومحمد المهدي الشيخ وعبد الله الغالب الذين خاضوا المعارك ضد البرتغال مباشرة ، قبل أن يتولوا الملك على الأخص ، فسائر ملوك الدولة السعدية غير أحمد المنصور الذي تولى قيادة الجيش إلى جانب أخيه المريض لم يؤهلوا للعمل الوطني في الميدان العسكري ، ويمكن القول أيضا أن أعقاب المنصور ورثوا عنه تقاعسه عن الحرب ضد البرتغال والاسبان من حيث كان له شخصيا تخطيطه الخاص في المدى البعيد ، فهل كان عدم انصراف طاقة الأمراء المتنازعين إلى حركة الجهاد من أسباب اذكاء نار الفتنة بين

وكان ولي العهد في أوج الدولة عبارة عن ملك صغير يحظى بنفس الامتيازات التي للملك تقريبا . فله حاجبه ووزيره وكتابه وحرسه الخاص وقائد مشور وقضاء

---

(55) قادري. ـــ نشر، 1، 28، فشتالي، مناهل، ص 53. وكانت حفلة تنصيب محمد المامون كولي للعهد هذه المرة بتامسنا، بحضور الأمراء ورؤساء القبائل وكل الشخصيات الرسمية، وقد أمضى الجميع عقد البيعة النهائي في جمادى الأولى سنة 993/1585.

مظالم وجيش مسلح ، بل له أيضا اتصالات مع الخارج ، وقد نصح المنصور ابنه المأمون وهو ولي للعهد أن يختار كتابه من الأكفاء علما بأن من مهامهم أن يحرروا له الخطابات التي يوجهها إلى الدول[56] .

ومن أهم مبتكرات أحمد المنصور في طرق البيعة وشكلياتها والتزاماتها أن أصدر تعليماته بأن يؤدي المبايعون لولي العهد يمين البيعة أمام كتاب الله وصحيحي البخاري ومسلم[57] .

الوزراء والحجاب :

عين الملوك الأولون وزراءهم من أقاربهم في الغالب ، فكان أحمد الأعرج وزيرا للقائم . وكان أبو محمد عبد القادر وزير والده محمد المهدي الشيخ ، بينما كان محمد بن عبد القادر وزيراً لعمه عبد الله الغالب الذي استوزر شخصيتين أخريين هما ابن شقرا[58] وعبد الرحمن بن العلج الذي عده المقري من جلة الأدباء[59] .

وكان في حكومة المنصور عدة وزراء ، منهم أبو فارس عبد العزيز الفشتالي وعبد العزيز المزوار وخديمه مولود ناصر بن علي بن شقرا ، وأبو سالم ابراهيم السفياني[60] وعلي بن منصور الشيظمي[61] .

ومن بين وزراء زيدان ، محمود باشا القائد العام للجيش السعدي بافريقيا الغربية سابقا ، ويحيي أجانا الأوريكي .

وكان لعبد الله بن الشيخ بعد استيلائه على فاس وزيران هما القائدان حمو بن عمرو وأحمد بن عميرة .

---

(56) استقصا، 5، 174.

(57) نزهة، ص 174، انظر ترتيبات البيعة في «المناهل»، ص 32 ــ 53.

(58) نزهة، ص 97، مراكشي، اعلام، 4 ــ 172، استقصا، 5، 54، ويصف الناصري عدة حجاب أيام الغالب بكونهم وزراء، وهذا خلاف ما في النزهة، ص 99.

(59) مقري. ــ روضة الآس، ص 110.

(60) استقصا، 5، 169.

(61) استقصا، 5، 152.

أما عبد الملك بن زيدان فعين على التوالي جودر باشا ومحمود باشا ويحيَى أجانا الأوريكي الذي سبق أن تولى وزيرا بفاس.

ولم يكن وزراء الحكومة السعدية بدرجة متقاربة من الكفاءة والسلوك، فكان ابن شقرا وزير الغالب يتعاطَى الخمر ويرتدي أزياء مخنثة، في الوقت الذي يصل أغلب الصلحاء والصوفية إلى التقشف والزهد[62].

وكان عبد العزيز المزوار. وزير المنصور رجل حرب وعلم معا. قيل انه كان يملك خزانة كبيرة تحتوي على خمسين ألف مجلد[63]. وكان له نفوذ عظيم في أجهزة الدولة السعدية[64].

والواقع أن قليلا من وزراء السعديين برهنوا عن كفاءة عالية. ونذكر من أبرزهم محمود باشا الذي تولى قيادة الجيش السعدي في فتح افريقيا الغربية أيام المنصور، ثم شغل منصب وزير الحرب وقائد عام جيش زيدان، كما شغل نفس المهام أيام ولده عبد الملك. وكان من أهم المناصب التي تولاها في عهد المنصور قبل قيادة الجيش ولاية بيت المال وقهرمان القصر[65]، كما عين قائدا للجيش العلوج. وهو أحد الوزراء القلائل الذين حصلوا على ثقة ثلاثة ملوك على التوالي.

وعلى العموم فوزراء السعديين هم مستشارون أكثر منهم وزراء حقيقيين. وجل ملوك الدولة كان لهم وزير واحد قد يستبدل به آخر، إذا مات أو رأى الملك استبداله. غير أن دواوين الدولة توضع تحت اشراف الوزير وعلى رأس كل منها موظف سام أشبه ما يكون بنائب كاتب الدولة.

ويبدو أن التنظيم الوزاري في العهد السعدي لم يلحقه تغيير كبير لا بالنسبة للعصر المريني فحسب، بل وبالنسبة للعصر الموحدي أيضا فالحكومة الموحدية أو الحفصية (بالنسبة لافريقية) كانت تتألف في الغالب من بضعة وزراء لا أقل من ثلاثة، هم

---

(62) نزهة، ص 87، 357.

(63) ن. م. ص 274.

(64) نزهة، ص 294 و 318. استقصا... 5، 66، 116، 178.

(65) نزهة، ص 196، 198.

وزير الجند الذي كان يتولى الحجابة أيضا ، ووزير المال ، ووزير الفصل[66] (العدل) ، وهذا التركيب الحكومي لم يختلف كثيرا عنه في العصر المريني ، لكن الحاجب أصبح يسمى المزوار الذي كان يشرف على الحرس الملكي ومصالح السجون[67] .

إلا أن الخطأ الذي ارتكبه المرينيون والوطاسيون في إسناد المناصب الوزارية إلى أسر معينة في الغالب لم يأخذ به السعديون على العموم ، وعلى كل ، فهؤلاء ، كانوا يفضلون تسيير شؤونهم بأنفسهم الا فيما ندر ، وحتّى مع وجود وزراء .

أما الحجاب فكان دورهم متأرجحا في الدولة بين النفوذ والافول ، وبقي كذلك إلى اقرار الحماية الفرنسية ، ولم يختلف شكلا عما كانوا عليه أيام بني مرين . ومن بين من تولوا الحجابة :

- لأحمد الأعرج : محمد بن علي اليملاني ومحمد بن أبي زيد المنظري .
- لمحمد المهدي الشيخ : علي بن أبي بكر أزيكي الحاحي (الذي قتل أبا العباس الأعرج وأسرته) ، وموسَى بن جادى الغماري .
- لعبد الله الغالب : عبد الكريم بن مومن الجندي ، والقائد بن تودة (من الأعلاج) ، وقاسم الزرهوني وأحمد المبطي ومنصور بن بوغنام[68] .
- لعبد الملك المعتصم : عبد الكريم بن يحيَى[69] والعلج رضوان قائد الجيش ولمحمد المتوكل : أحمد بن حمو الدرعي[70] ، وعبد الكريم بن مومن وقاسم الزرهوني .

---

(66) حسن حسني عبد الوهاب. ــ وصف افريقية، ص 13.

(67) ابن خلدون، عبد الرحمن. ــ المقدمة، المطبعة البهية، القاهرة، د. ت. ص. 210.

(68) م. م. ــ مختصر في التاريخ، ص 203.

(69) تياني. ــ ترجمان، ص 354.

(70) م. م. ــ مختصر في التاريخ، ص 264.

– لأحمد المنصور : عزوز بن سعيد الوزكيتي[71] .

ومن بين حجاب الملوك المتأخرين محمد بن قدار (ت. 1037 / 1627)[72] .

ويلاحظ أن لقب الحاجب كاد يختفي في أيام السعديين ليحل محله لقب المزوار الذي أشرنا إليه آنفا ، وهو لفظ بربري بمعنًى «الأول» أو رئيس القبيلة ، وكان يقابل عند بني زيان بالمغرب الأوسط ، نائب الملك ، وقد يعني القائد العام للجيش .

وكثيرا ما كان يطلق على «المزوار» أيضا ، سواء في العصر المريني أو الوطاسي أو السعدي ، لقب قائد المشور ، فهو على اتصال مستمر بالبلاط الملكي[73] ، والمشور معناه القصر وملحقاته .

الكتـاب :

معظم ملوك السعديين كان لهم كتاب من مستوًى ثقافي جيد ، وأغلبهم امتاز بجودة الأسلوب نثرا وشعرا ، والواقع أن رتبة كبار الكتاب لم تكن تقل عن رتبة الوزراء والحجاب . فقد كان الملوك الكبار يهتمون بأسلوب المراسلات والمنشورات التي توجه إلى العمال والولاة ، كذا الخطابات التي توجه إلى أمراء وملوك الدول الأخرى ، فهم والحالة هذه ، بمثابة أعضاء الديوان الملكي أو الرئاسي لهم علاقة متعددة ، فهم بجانب الملك والوزير أو الوزراء ، ولهم بحكم طبيعة عملهم اتصال واسع بمختلف الفئات من موظفين غيرهم .

ومن أقدر كتاب الدولة السعدية :

لدى أحمد الأعرج : سعيد بن عبي الحامدي .

---

(71) فشتالي. – مناهل، ص 25، كانت مرتبة الحاجب أو المزوار السعدي دونها في العهد المريني أو الحفصي، أما في الأندلس فقد ارتفع مقام الحاجب إلى درجة أن ملوك الطوائف كانوا يضيفون إلى ألقابهم الملكية لقب الحاجب. وفي العهد الأموي لعب الحاجب المنصوريين أبي عامر دوراً تجاوز في النهاية دور الخليفة.

(72) ابن المجذوب. – تذكرة المحبين، (وفيات 1037هـ). (م. خ. ع. الرباط).

(73) يستعمل لفظ «المزوار» الآن بمعنى نقيب الشرفاء، أما قائد المشور حاليا فمهمته ادارية في نطاق الأحياء والمرافق السكنية المجاورة للقصر.

لدَى عبد الله الغالب : محمد بن عبد الرحمن السجلماسي ومحمد بن أحمد بن عيسَى[74] .

لدَى محمد المتوكل : أحمد بن عبد الرحمن السجلماسي ، ويوسف بن سليمان التاملي وعلي بن أبي بكر[75] .

لدَى عبد الملك المعتصم : أبو محمد السرغيني[76] ، وأبو عبد الله بن عمر الشاوي الذي كتب المنصور أيضا[77] .

لدَى أحمد المنصور : أبو فارس عبد العزيز الفشتالي الذي كان يحمل لقب الوزير أيضا ، وأبو عبد الله محمد بن عمر الشاوي ، وأبو الحسن علي بن أحمد الشامي وأبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسَى مؤلف «الممدود والمقصور من سنا الخليفة المنصور» ، وأبو عبد الله محمد بن علي الفشتالي الذي برع في تحرير الظهائر[78] ، وأبو عبد الله محمد بن يعقوب اليوسي مؤلف «الفهرست»[79] ، وهو غير اليوسي مؤلف كتاب بنفس العنوان أيضا إلى جانب مؤلفات أخرى ، والذي توفي سنة 1102 / 1691م .

لدى زيدان بن أحمد المنصور : عبد العزيز بن محمد التغلبي[80] .

لدَى محمدالمامون بن الشيخ : ابن الغرديس أحمد بن محمد التغلبي وهوَ كاتب ومؤرخ نسابة[81] (ت ، 1020 / 1610) .

---

(74) نزهة... ص 100.

(75) م. م. — مختصر في التاريخ، ص 215، أبو زيد الفاسي، لمحة في تاريخ الدولة السعدية، ص 110.

(76) م. م. — مختصر في التاريخ، ص 35.

(77) نزهة... ص 210.

(78) انظر مثلا، نص ظهير يتعلق بعالمين من فاس، حرره هذا الكاتب، في نشر المثاني للقادري، 1، 14، وفي المناهل معلومات عن محمد بن علي الفشتالي (صفحات : 51، 72، 77، 131، 157، 233)، ووردت ترجمته في الاعلام للمراكشي، 4، ص 237 — 239. (طبعة أولى).

(79) نزهة، ص 271.

(80) استقصا، 6، 70.

(81) نزهة، ص 324. نشر، 1. المقري التلمساني أحمد بن محمد. — روضة الآس، المطبعة الملكية الرباط، 1964، ص 183 — 187. استقصا، 6، 23. مراكشي، اعلام، 2، 78.

وكان مما أثر عن المنصور أنه أعاد تنظيم أوقات عمل الكتاب والموظفين وعامل بغير هوادة ، المتهاونين منهم ، وكان يسهر بنفسه على تنفيذ التعليمات التي يوجهها إلى مساعديه .

وللكتاب رؤساء يوزعون بينهم مهام العمل ويشرفون على الدواوين حسب اختصاصهم ، وكان ممن تولوا هذه المسؤولية عبد العزيز الفشتالي ومحمد بن يعقوب اليوسي أيام المنصور[82] وابن الغرديس التغلبي في قصر المأمون خليفة المنصور بفاس[83] ، الذي تولى نفس المهام في بلاطه أيضا ، علي الهوزالي السوسي[84] وأحمد بن عبد العزيز[85] .

ولضمان سير العمل في الادارة المركزية ، اهتدى المنصور بعبقريته إلى إحداث حروف خاصة يقابل كل منها أحد حروف الهجاء العربية فكان يكتب بها الرسائل السرية ويمزجها ببعض حروف الهجاء العادية فإذا ضاعت الرسالة أو وقعت بين يدي عدو لا يعرف أحد فحواها[85] .

وكان إذا غادر أحد من أبنائه أو مساعديه العاصمة ، سلم إليه نسخة من هذه «الشيفرة» حتى يمكنه أن يفك بها رموز المخاطبات الملكية[86] .

وقد أمكن للمنصور باستعمال الحروف المذكورة أن يحافظ على أسرار الدولة ويتتبع أدق أمورها بدون واسطة[87] . وهكذا كان للمراسلات الملكية تقاليدها الخاصة . فالملوك السعديون لم يكونوا يمضون خطاباتهم بخط أيديهم إلا ما كان من أبي مروان عبد الملك المعتصم الذي كان يعرف الاسبانية والايطالية ، وربما بعض اللغات الأخرى كالتركية ، فضلا عن العربية[88] . فكان يمضي رسائله بخط يده .

---

(82) نزهة، ص 273.

(83) ن. م. ص 324، استقصا، 6، 23.

(84) مقري. — روضة، ص 99.

(85) ن. م. ص 108.

(86) أفرني. — نزهة، ص 202 — 203.

(87) فشتالي. — مناهل، 161.

(88) De Castries (H). — Les signes de validation des chérifs saâdiens, Lib. Larose, Paris, 1921. P.3.

ومن بين الوثائق الأوروبية خطاب وجهه إلى شارل التاسع ، حرر بالايطالية وأمضاه بحروف لاتينية وبعث به من الجزائر سنة 1574 ، كما وجه خطابا بنفس اللغة سنة 1576 إلى القناصل الموجودين بمرسيليا . وهناك رسالة أخرى بالاسبانية بعث بها إلى فيليب الثاني سنة 1577 ، وتتعلق بمشروع معاهدة[89] .

وكان ملوك الاسبان يرون في عدم امضاء الملوك السعديين للرسائل التي يوجهونها إليهم نوعا من الإهانة لشخصهم . فعوض أن يسجلوا ما يدل على المصادقة على فحوى أجوبتهم يكتبون : Yo el Rey (أنا الملك)[90] .

وبشأن ألفاظ وعبارات المصادقة كان السعديون يكتبون في خطاباتهم إلى الخارج : «صحيح ذلك» أو «الحمد لله» ويكتبونها على شكل طغراء بحروف معقدة ، وكانت عبارة «الحمد لله وحده» تكتب في أول المراسلة وقد نسبت إلى المنصور الموحدي[91] كأول من استعملها بين ملوك الإسلام .

ونفس العبارة استعملت أيضا في العملة ، وكانت الرسائل تنتهي غالبا بعبارة «توكلت على الله»[92] .

والواقع أن علامات المصادقة كان لها مقام خاص قبل السعديين بوقت طويل حيث كان «كاتب العلامة» موظفا ساميا في البلاط الحفصي ويعمل باشرافه ، ولابد أن يكون ذا ثقافة عالية[93] .

أما الأسلوب الاداري فكان جيدا على العموم[94] . ولكن قد يكون متصنعا

---

(89) ن. م. وقد كان الملوك السابقون كبني مرين يكتفون بالخاتم الملكي الذي توكل مسؤوليته إلى كاتب خاص كان الحفصيون يسمونه «كاتب العلامة». ومعلوم أن ابن خلدون كان ممن تولوا هذه المسؤولية.

(90) De Castries. — Op ; Cit, p. 6

(91) Op. Cit, pp. 10-11 لكن ابن حماد (تاريخ ملوك الدولة العبيدية، ص 47) يشير إلى أن العبيديين استعملوا نفس العبارة، وهذا يصحح رواية دوكاستري التي نقلها عن القلقشندي.

(92) De Castries. — Les signes de validation, P. 8.

(93) الزركشي، محمد بن إبراهيم. — تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، ص 25 — 26. [تحقيق محمد ماضور، تونس]. 1966.

(94) استقصا، 5 — 66.

تدخله الصيغ الأدبية . ومن جهة أخرى فقد تستعمل جمل طويلة حتّى في عقود البيعة [95] .

وكان أسلوب الظهائر موجزا ولكنه دقيق في صيغه ، حتّى إن لكل جملة أو فقرة معنى خاصا محددا [96] . وجل الرسائل المغربية تمتاز بايجازها نسبيا ، بينما تمتاز الرسائل في المشرق العربي عموما باطنابها [97] .

وقد اختار الملوك المغاربة بوجه عام كتابا مجيدين ذوي اطلاع فكري واسع ، فقد لعب الأسلوب الفني دورا بالغ الأهمية طيلة القرون الماضية وفي عهد قريب جدا ، حتّى ان أديبا معاصرا لبني مرين [98] ينصح الكاتب أن يكون ذا معرفة جيدة بالبلاغة والأمثال والتاريخ والتفسير والمنطق والجدل وآداب السلوك لدَى الملوك وقواعد اللياقة التي تلائم الفئات الاجتماعية على اختلافها .

أما الرسائل الدبلوماسية فتمثل الخطابات السعدية أحسن نموذج تاريخي لها . فهي بالرغم من أسجاعها وجيزة العبارة منسقة المدلول والفقرات .

وقد نجد خطابات سعدية ذات أسلوب ركيك ، متضمنة لعبارات دارجة ، مما يدل على أن كتابها ليس لهم تكوين أساسي لائق ، ونلاحظ ذلك على الخصوص لدَى الملوك المتأخرين [99] .

وكان رؤساء الكتاب البارزون والذين يعملون مباشرة في بلاط الملك يحملون رسميا ، لقب وزير القلم الأعلى ، تمييزا لهم عن غيرهم من الكتاب ولمسؤوليتهم السياسية كوزراء أيضا ، ونذكر منهم على الخصوص :

1) أبو فارس عبد العزيز الفشتالي وهو المؤرخ الرسمي للدولة في عهد أحمد المنصور ، ود ألف للمنصور : «مناهل الصفا في أخبار موالينا الشرفا» ، كما

---

(95) ن. م. ص 147، 170.

(96) محمد البشير القاسي. — قبيلة بني زروال، ص 67. (المركز الجامعي للبحث العلمي. الرباط).

(97) حسن حسني. — وصف افريقية.

(98) ابن العباس. — آثار الدول، و، 39. (خ. ع. الرباط).

(99) De Castries. — Les signes de validation, p, 18. R. Ricard et de la Véronne, sources inédites, Espagne, 2, pp, 192-196 et 230-231.

رتب ديوان المتنبي على حروف المعجم بأمر المنصور ، وقد ازداد في نفس السنة التي ولد فيها ولي نعمته[100] ، أي عام 956 / 1549 .

2) محمد بن أحمد بن عيسَى (ت . 990 / 1582) .

3) محمد بن علي بن ابراهيم الفشتالي ، وهو من سفراء المنصور بالقسطنطينية[101] .

وهكذا يتجلى أن المخزن السعدي بدأ وظل فقيراً في أجهزته السياسية المركزية التي لم تتغير في كثير عن معظم أنظمة الحكم الإسلامي الأخرى ، وبالأخص أنظمة المغرب الكبير ، غير أن هناك بعض المبادرات والتجديدات التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار ، بالنسبة للنظام السعدي ، وأهمها إقرار نظام لولاية العهد يبقَى حبيس القرار الملكي نفسه ، وتلك كانت مبادرة القائم بأمر الله وإن ظلت مجرد قرار ، كما أن إحداث (الديوان) كمجلس استشاري وإنشاء ديوان المظالم لمراجعة الطعون في الأحكام القضائية والادارية ، مما يميز بنيات المخزن السعدي في عهد أحمد المنصور الذهبي خاصة .

إن النظام السعدي تميز بالصرامة في مواجهة الأحداث الداخلية ، ومع الغاء الامتيازات المخولة للزوايا ، وهذا الإجراء الذي لم يأت متدرجا ، مع ما تلاه من تناحر الأمراء واتساع رقعة الحروب الأهلية ، أبرز ضعف الهيكل المخزني الذي ارتبط في كل حال بشخص العاهل ، بدل أن يكون عامل توازن بين مختلف مراكز القوى الشعبية والرسمية ، وفي إطار من التقعيد والاستمرارية .

---

(100) ابن القاضي، لقط الفرائد، م. خ. ع. الرباط، ص 173.

(101) مقري، نفح، 9، 277.

عواقب التدخل الأوربي بالشاوية
خلال القرن التاسع عشر

علال الخديمي
كلية الآداب — الرباط

تقديم

ظلت علاقة الشاوية بالأوربيين محدودة في تواجد بعض التجار بميناء آنفا لشراء منتوجات الإقليم كالأصواف والحبوب. وبقدر ما توسعت العلاقات التجارية بين المغرب وأوروبا وخاصة إثر الاتفاقيات والمعاهدات التي انعقدت بين المغرب وكل من انجلترا (1856) واسبانيا (1860 — 1861) وفرنسا (1863)، وبقدر ما نمت مصالح التجار الأجانب بمدينة الدار البيضاء، ازداد اتصال الأوربيين بسكان الشاوية كغيرهم من سكان السواحل الأطلسية، مثل الغرب ودكالة وعبدة. ومن مظاهر هذا الاتصال بين الأجانب وبين سكان المنطقة، انتشار وتوسع نظام الحمايات القنصلية والمخالطات[1]. وإذا ساهمت الحماية والمخالطة في انغراس المصالح الأوربية بالمنطقة، فإنها كانت من أنجع الوسائل التي استخدمها الأجانب في

(1) A. De Montalembert. — La protéction et les associations agricoles au Maroc, AF, RC, 1907. P.109-115.

E. VAFFIER Pollet. — Les associations agricoles au Maroc, AF. RC, 1906, PP. 234 - 239 et PP. 263 - 265.

A.F.R.C = Bull. du comité de l'Afrique Française (Renseignements colon).

استغلال أرض الشاوية وسكانها وفي تفكيك تماسك المجتمع المغربي وإضعاف روابط الحكام بالمحكومين.

ولكي تتضح مستويات هذا التدخل الأروبي بالشاوية، والعواقب التي نجمت عنه، يبدو من الضروري، اعطاء أمثلة مركزة لما نتج عن هذا التدخل، ولذلك سنركز على قبيلة واحدة، ونحاول دراسة وتتبع حوادث التدخل الأجنبي فيها، والبحث عن أسباب تلك الحوادث، وكيف تطورت مع ذكر نماذج من الذين ساهموا فيها.

ولكي يكون لهذه الأمثلة مغزى سوف نختارها من قبيلة بعيدة عن مدينة الدار البيضاء، وهي قبيلة المزامزة التي كانت واقعة ضمن قيادة الحاج المعطي بن عبد الكبير المزامزي.

1 – قبيلة المزامزة[2] :

تقع قبيلة المزامزة حول مدينة سطات، وهي تكوّن مع أولاد سعيد، وأولاد بوزيري، وأولاد سيدي بنداود وكُدانة مجموعة قبائل الشاوية الجنوبية، وكانت هذه المجموعة تعرف خلال القرن التاسع عشر بأولاد بُورْزْڭ، وكانت أهم مجموعة، من حيث عدد السكان والأهمية الجبائية. إذ كانت تضم نظريا نصف مجموع الشاوية التي كانت موزعة إلى 100 دوار[3]. كان أولاد بورزڭ يتوزعون إلى 5 قيادات في أواخر القرن التاسع عشر:

(2) Villes et tribus du Maroc, Casablanca et les chaouia, T. II P. 270-275

(3) يفهم من تسويد في «كناش مراحل رحلات السلطان مولاي الحسن» أن الشاوية كانت تتوزع في 1889/1307 — 1890 إلى 100 دوار وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: اولاد بوعطية، ويتكونون من أربع قيادات:

1) قيادة ابن رشيد وتضم اولاد حريز والمذاكرة واولاد علي (12 دوارا ونصف)

2) قيادة محمد بن أحمد المزابي والاعشاش وتضم المزاب والاعشاش (12,5 دوار).

3) قيادة أحمد بن العربي المديوني وتضم مديونة واولاد زيان (18 دوار)

4) الزيايدة (7 دواوير).

أما القسم الثاني، اولاد بورزڭ، فيتكون من 50 دوارا («كناش مراحل رحلات السلطان مولاي الحسن» خ ج رقم 2639).

– قيادة الحاج المعطي بن عبد الكبير المزامزي وتضم المزامزة وكدانة 13 دوار.
– قيادة أولاد سعيد 13 دوار.
– قيادة أولاد بوزيري 13 دوار و $\frac{3}{4}$
– قيادة أولاد سيدي بنداود 2 دوارين و $\frac{1}{4}$
– قيادة زناتة 8 دواوير، المجموع 50 دوار[4].

وقد كانت قيادة المزامزة تضم أحيانا أولاد بوزيري ويشمل نفوذها أولاد سعيد في عهد حكم الحاج المعطي بن عبد الكبير.

2 – سطات :

تعتبر سطات من أهم المراكز الحضرية بالشاوية، يرجع تأسيسها إلى عهد مولاي اسماعيل، وهناك روايات مختلفة عن أصل تسمية المدينة، والملاحظ أن هذه الروايات تربط بين التسمية وبين وظيفة المكان.

تقع سطات قرب عين ماء، في مكان تلتقي فيه القوافل الآتية من الجنوب والذاهبة إليه، فهي تقع في الطريق الرابطة بين مراكش وفاس عبر الشاوية والرباط. ومن وظيفة المرور هذه، ونظرا لوجود الماء بالمكان، كانت سطات عبارة عن «نزالة» تبيت بها القوافل ويأوي إليها المسافرون ليلا. ولذلك تذكر الرواية المحلية أن أصل تسمية المدينة هو: عين «الستة عشر رأس»، نسبة إلى قطع رؤوس ستة عشر مسافر رفضوا تأدية واجب المرور، للفرقة التي كانت تحرس المكان. وهناك من يقول أن السلطان مولاي اسماعيل هو الذي قطع رؤوس ستة عشر من السراق الذين كانوا يهاجمون القوافل ودفنهم تحت أسس القصبة، لكن الظاهر – وكما تشير إلى ذلك بعض الروايات –[5] أن المعنَى الاتيمولوجي لسطات هو «زطاط» من الزطاطة أي الحماية؛ ويظهر أن القوافل أو المسافرين الذين كانوا يمرون بالمكان أو يبيتون فيه

---

(4) نفس المرجع، اضيفت زناتة لعوامل جبائية.

(5) A. G. P Martin. — quatre Siècles d'histoire Marocaine, Paris, 1923. P. 370

كانوا يلجأون إلى «زطاط» لحمايتهم حتّى يمروا من المكان. ومما يؤيد التفسير الأخير أن أغلب أحياء المدينة كانت عبارة عن نزائل[6].

وهكذا فسطات لا تعني «ستاعش» بل تعني زطاط، أي بدل «عين ستاعش» كانت تسمّى «عين الزطاط» ثم اختصر الإسم إلى سطات بنطق الطاء تاء.

ومهما يكن، فالثابت أن المدينة تقع وسط منطقة غنية التربة كثيرة العيون، مما جعلها مرحلة استراحة لقوافل المسافرين، ومكانا ملائما لتخييم الحركات السلطانية منذ القديم. ومما يؤكد هذه الأهمية وجود مرس لخزن الحبوب بـ«الكّنينات» التي تطل على القصبة من الجهة الشمالية الشرقية، وكان هذا المرس السلطاني من الأمراس الهامة التي تخزن بها حبوب العشور التي تدفعها قبائل الشاوية[7].

كان عدد سكان سطات يتعدّى 4000 نسمة في بداية القرن 20 وكانت بها جالية يهودية مهمة، يتعاطَى أفرادها للتجارة والمخالطات الفلاحية جاءت أغلبيتهم من دمنات، وكذلك من بعض المدن الساحلية كالجديدة والدار البيضاء والرباط. ورغم تعرض سطات للنهب من طرف جموع القبائل المتفضة أواخر سنة 1903، فسرعان ما عادت الحياة والاستقرار للقصبة الجميلة ذات الصوامع العالية والأبواب المزخرفة.

وقد تعرضت سطات، مثلما تعرضت باقي المراكز الحضرية بالشاوية إلى التخريب، إثر المعارك التي خاضتها قبائل الشاوية ضد المحتلين الفرنسيين وقد وصف بول أزان Paul AZAN قصبة سطات وما حل بها من تخريب إثر إحدَى المعارك التي جرت بها في سنة 1908، بقوله: «تنتشر المدينة أمامنا، وكلها بيضاء، هادئة وساكنة، بأسوارها ذات الشرفات، وصوامع قصبتها ومساجدها وبقببها المنعزلة [....] نزلت إلى المدينة، إن بابها عظيم [...] ودخلت القصبة [...] فحصّنا القاعات الداخلية، إن للأبواب أشكالا أنيقة، وبعضها محلى بزخارف حديدية

---

(6) كانت بسطات أكثر من عشرة نزائل، نمت وتحولت إلى احياء، ولا زالت الأحياء تحمل اسم النزائل إلى الآن.

— C. Barrouquère. Claret. — **Settat centre historique de la Chaouia**, Páris, 1919. P.15

(7) Ibid.

أعجبت بها . وللأسف فإن أخشاب [النوافذ والأبواب] ، قد اقتلعت ولازالت بعض البقايا منثورة فوق أرضية القاعات»[8] .

وقبل أن يحل هذا المصير بسطات ، ويصبح لها أسياد جدد ، خاض قائدها ، الحاج المعطي ، صراعا مستمرا ، مع القناصل والتجار الأجانب ، وكذلك مع فئة ممن تعلقوا بحمايتهم وخالطوهم في مشاريعهم الاستغلالية .

3 - الحاج المعطي بن عبد الكبير المزامزي (1877 - 1908) :

ازداد المعطي بن عبد الكبير بن المدني عام 1251 / 1835 ، وتولى القيادة بعد وفاة والده سنة 1877[9] .

كان الحاج المعطي بن عبد الكبير يتمتع بنفوذ كبير في المنطقة لأنه ينحدر من أسرة كانت تتولى القيادة على كل أولاد بورزق ، ولأن السلطان كان يثق به كثيرا ويعتمد عليه في قضاء بعض المهام المخزنية .

ونظرا لقيام القائد المعطي بواجباته بانتظام ، ونظرا لحسن قيادته ، فقد كان السلطان يوسع نفوذه في القبائل المجاورة ، بحيث كان يضم إليه أحيانا ، أولاد سعيد وأحيانا أخرى أولاد بوزيري ، لكن نفوذه اقتصر منذ عهد مولاي عبد العزيز على قبيلته المزامزة مضافا إليها القبيلة الصغيرة كُدانة .

كان الحاج المعطي من الشخصيات المخزنية ، التي قامت بمهات رسمية ، سواء للإصلاح والتحكيم بين القبائل أو للسفارة للخارج ، ففي سنة 1306 / 1889 بعثه المولى الحسن سفيرا إلى فرنسا ردا على سفارة «باتنوتر PATENOTRE » إلى البلاط المغربي . وقد جاء في كتاب اعتماده سفيرا ، إلى رئيس الجمهورية الفرنسية التعريف التالي بالقائد المذكور :

«خديمنا الأرضَى الأنصح الأنجد الأصلح القائد المعطي بن عبد الكبير المزامزي ، سفيرا إليكم ، مؤديا بحول الله ما يكون ناجحا لديكم بعد أن انتخبناه

---

(8) Paul Azan. — Souvenirs de Casablanca, Paris, 1911. P. 296.

(9) Marth et Gouvion. — Kitab AAyane El Maghreb El AqçA, P. 559.

من سليل الجماهير، خدام أعتابنا الشريفة المشاهير، الذين لهم القدم الراسخ فيها خلفا عن سلف، ومن بيوتات المجد التي ليس فيها مختلف»[10].

وقد كان الحاج المعطي يرافق السلطان مولاي الحسن، وبعده مولاي عبد العزيز خلال الحركات الكبرى، كحركة تافيلالت (1892 — 1893) وقتال بوحمارة سنة (1902 — 1903) وكان يتولى قيادة «الرحى» في الجيش. ولقد ترك الحاج المعطي ذكريات حية بالمزامزة، وخلد اسمه في آثار سطات؛ فهو الذي بنى معظم قصبتها، وجعلها مركزا لحكمه.

بقي الحاج المعطي قائدا على سطات والمزامزة، بالرغم من تخريب قصبته ونهب المدينة خلال انتفاضة 1903 بالشاوية. ويظهر أن حنكته السياسية هي التي ساعدته على ضمان ولاء أغلبية قبيلته المزامزة، كما ساعدته في السابق على خوض صراع شديد ضد المحميين والتجار الأجانب كما سبق أن أشرنا لذلك، لكن الحاج المعطي كغيره من كبار قواد الشاوية، لم يعارض التدخل الفرنسي بالمنطقة، وتعاون ابنُه القائد علي بن المعطي مع المحتلين[11].

4 — عواقب الحماية والمخالطة بالمزامزة:

ولمعرفة العواقب السياسية والاجتماعية للحماية والمخالطة بالمزامزة خاصة وبالتالي في كل الشاوية، سننطلق من تحليل مجموعة من الوثائق، هي عبارة عن مراسلات تمت، بين القائد المذكور، والنائب السلطاني الحاج محمد بن العربي

(10) الكردودي أحمد بن محمد. — التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الأصبنولية، المطبعة الملكية، الرباط، 1963. ص. 12 و ص. 97 — 98.

(11) للمزيد من المعلومات عن اسرة الحاج المعطي تراجع المؤلفات الآتية:

— LT. Delhomme. —**Notice sur Settat et la région de Settat,** in bulletin de la Société de geo. et d'Archeologie de la Province d'Oran, 1913, T. XXXIII, PP.300-302.

— M. Simon. — **Settat, ses Caïdes ses origines,** bulletin trim. de la Société de Geo. d'Alger. et de l'Afrique du Nord, 3ème trimestre, 1912.

— Villes et tribus du Maroc, Casablanca et les chaouia, T II, P. 270 et Suite.

الطريس[12] . والوثائق المذكورة تهم المدة بين 1302 / 1884 — 1318 / 1900 .

ويلاحظ أن هذه الوثائق تتعرض لحوادث يمكن حصر موضوعها في النقط الآتية :

أولا : اتخاذ القناصل والتجار الحماية والمخالطة وسيلة للتمول والاستيلاء على مال الغير .

ثانيا : مساعدة أشياخ المخزن على التنكر لواجباتهم .

ثالثا : إثارة الفتن عن طريق حماية كل متهم ، وتشجيع حوادث الاجرام والاعتداء على حقوق الناس .

أولا : اتخاذ الحماية وسيلة للتمول .

كتب القائد الحاج المعطي المزامزي رسالة للنائب الحاج محمد الطريس يفهم منها أن رجلين[13] كانت لهما معاملة ومخالطة مع القائد ، في الحرث والبهائم ، وعليهما دين مشهود بالعدول ، دخلا في حماية قنصل أمريكا بالدار البيضاء ، بدعوى أنهما أصبحا سمسارين لتاجر أمريكي ، ولما أخبر القائد بما وقع ، رفض الاعتراف بحمايتهما ، وتساءل : «كيف تتأتى سمسارتهما قبل براءة ذمتهما مما ذكر؟» خاصة وأن أحدهما عسكري . وطلب في النهاية من النائب أن يتدخل لدى سفير أمريكا ليجبر القنصل الامريكي على التخلي عن الرجلين[14] .

وفي رسالة أخرى[15] ، كتب القائد ، يتشكى من تصرفات الرجلين المذكورين اللذين مدا اليد في الزرع «المحروث معها مع المازوزية في هذه السنة وفي بهائمنا

---

(12) ولد الحاج امحمد بن العربي الطريس، بتطوان عام 1828/1242، تعلم بمسقط رأسه وبالصويرة، حيث كان أبوه عاملا. وكانت أول وظيفة تولاها هي وظيفة أمين بديوانة تطوان، ثم اعانة المستفاد بالدار البيضاء، كما عين عاملا على المدينة نفسها، ومن ثم نقل إلى دار النيابة، التي استقل بوظيفتها من 1300 إلى 1883/1326 — 1908.

(13) الحاج محمد بن إبراهيم بن المواق المزامزي، والجيلالي بن عبد الله.

(14) الرسالة مؤرخة بـ 21 رمضان 4/1302 يوليوز 1885، تطوان، 5/30.

(15) 14 محرم 23/1303 أكتوبر 1885، تطوان، 6/30.

– يقول القائد – الي تحت أيديهما». ونتيجة لذلك جدد القائد الكتابة للطريس طالبا منه أن يخبره بمآل تدخله لدى سفير أمريكا بطنجة.

ويبدو أن عجز القائد أمام تصرفات المحميين الجديدين، وخوفه من الادعاءات «الباطلة» ضده، جعله يبعث برسالة ثالثة[16] للنائب يوضح له فيها، بأن المسمى «الحاج محمد» «صار... يبيع البهائم ويباع الزرع والحمص والذرة ودفع نحو الألف ريال لمن توسط له في الحماية». وبالرغم من الرسوم والحجج التي يتوفر عليها القائد، فإنه لم يستطع إلقاء القبض على الرجلين وانتظر حتَّى يعرف مصير القضية من جواب النائب. كما نفهم من الرسالة أن القائد دفع تعويضات كبيرة وخاصة لمحمي ومخالطي دولة واحدة وهي أمريكا.

ولذلك نجده يشتكي للنائب ويطلب منه أن يتدخل ويخفف عنه من مشاكل المحميين والمخالطين الذين كثرت شكاياتهم ومطالبهم بالتعويض:

«واعلم رعاك الله – يقول القائد – أنه لا يخفَى عليك ما خرج من يدي في رسوم دين حماية المركان، على يد مولانا أعزه الله، مع أن تلك الرسوم كلها بعدول البادية؛ ماعدا سبعة رسوم، فإن فيها تعمير الذمة بعدول الدار البيضاء، وفيها نحو خمسة وعشرين رسم بلا إثبات بالقاضي، وسمعت بأن المكلف بتصفيح الرسوم من قبال سيدنا أيده الله، قبض عليها نحو مائة ريال وجوزها كلها، فانظر لما هو واقع بنا....» رغم أن الشائع هو أنه «لا تقبل رسوم المعاملات مع التجار إلا بعدول المرسة»[17].

---

(16) 23 محرم 1/1303 نوفمبر 1885، تطوان، 7/30.

(17) منذ 1290هـ/1873 وجهت رسائل سلطانية الى عمال المراسي وغيرهم من قواد القبائل بأن يمنعوا العدول عن كتابة الرسوم المتعلقة بأهل الحماية والمخالطة «وأن لا يعمروا ذمة أحد من العمال والأشياخ من أهل البوادي لا بقليل ولا بكثير»، و«أن من كان من أهل الحماية لا يمكن من شراء أصل، ولا من رهنه إلا بإذن العامل لكونه أعرف بالشروط المنعقدة مع دول الأجناس»، وأنه لابد «من إذن القاضي» إذا أراد أحد من سكان المدينة أن يكتب رسم معاملة إذا كان القدر يفوق 50 مثقالا.

جاء هذا في رسم عدلي على لسان قاضي سلا أبي بكر عواد مؤرخ بـ 7 ربيع الثاني 1290 وثائق الحاج العربي بن سعيد مؤرخ بـ 6 ربيع الثاني 1290 وفي 1322 — 1904 كتب السلطان مولاي عبد العزيز للقائد علال المنصوري الغرباوي يقول: «فقد أمرنا القاضي هنالك برد البال للعدول والزامهم أن لا يشهدون بين اثنين في ملك من الأملاك بياضا أو سوادا، إلا بعد إعلامك وإعلامه، وإذ نكما لهم =

ويظهر أن قضية الرجلين المذكورين انتهت لصالح القائد، إذ تمكن النائب الطريس من إقناع سفير أمريكا بعدم جواز حمايتهما، نظرا لما بذمتهما من مال القائد. ولذلك كتب الحاج المعطي للسلطان يطلب منه أن يصدر أوامره، لعامل الدار البيضاء، وقائد مديونة، وقائد أولاد حريز بالقبض على الرجلين. وقد ألقي القبض فعلا على أحدهما (الحاج محمد) بمديونة، وأرسل للسلطان الذي سجنه بمراكش. وعند هذا الحد اتخذت القضية شكلا آخر، إذ تدخل المسمى بن عبرود «وكتب — يقول القائد — براءة على وجه الزور» حول تبرئة القائد للمسجون، وقصد هذا المحمي — كما جاء في رسالة القائد للنائب — هو ابقاء مال القائد بيده، لأن السجين كان قد اخفاه عند ابن عبرود المذكور، ولذلك كله كتب القائد من جديد، ينبه النائب الطريس ليكون «على بال من اليهودي بن عبرود ومن البراية التي عملها على وجه الزور»[18].

هذا مثال يوضح التواطؤ بين بعض القناصل والتجار، وبعض الوصوليين للاستحواذ على مال الغير، حتَّى ولو كان هذا الغير هو المسؤول المحلي عن السلطة أي قائد المزامزة نفسه.

وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى مثال آخر، فقد اشتكَى القائد من تصرفات تاجرين (ينان وسالم ولد مردوخ) التي تتلخص في «الفضول وافساد الإيالة بالترامي والمخالطات الكاذبة»، وفي أكل أموال القائد على وجه الظلم والتعدي، ولما كان القائد قد اشتكَى بهما من قبل، لدَى النائب الذي أجابه بأنه اتصل بقنصلها، وأمره أن يخبره إن عادا لتصرفها السابق، فإن القائد قد جدد الكتابة للنائب مخبرا بأن التاجرين المذكورين قد زادا من طغيانهما، ومن إغراء الناس على الدخول في الحماية، وأنهما أضرا بإيالة القائد غاية الضرر؛ من ذلك أن «ينان» أغرَى أحد

= في الاشهاد، بعد أن تبحثا في حال المتعاقدين، وتحققا سلامة الشهادة من الريبة والتدليس. فأمرك أن تشد العضد في ذلك وتجعل الاحتياط فيه أكبر همك حتى لا يحدث شيء ينافي المصلحة المقصودة والاحتراز المذكور والسلام في 29 محرم 1322»، نفس المصدر.

وواضح أن المقصود من الاحتياط هو التحقق من هوية المتعاقدين وهل هم تحت حماية الأجانب أو يشترون لفائدة هؤلاء.

(18) القائد المزامزي محمد الطريس 24 صفر 23/1304 نونبر 1886، تطوان، 9/30.

الأشخاص المتخالطين مع القائد على الدخول في الحماية ، ثم نقله مع متاع القائد الموجود عنده إلى أولاد حريز ، واعترف «ينان» بأنه لم يأخذ إلا : «فرستين وجملين وغنما بقصد الحماية» . واشتكى القائد في النهاية من أن الرجل بقي في أولاد حريز ، وبقي زرع القائد معه عرضة «للضياع بدون حصاد ولا مقابلة»[19] .

ثانيا : مساعدة المستخدمين مع المخزن على التنكر لواجباتهم وعلى الفساد .

يفهم من رسالة كتبها القائد المزامزي أن أحد الشيوخ دخل في الحماية ، وأراد التقاعد على مال المخزن ، فسجنه حتى يؤدي «ما تخلد بذمته لجانب المخزن» لكن قنصل أمريكا تدخل لصالح الشيخ ، وخرج أحد التجار الأمريكان (جون كوب) «بخزائنه وأصحابه أولاد حريز وغيرهم» لقبيلة المزامزة وقبيلة كدانة «وصار يعرض عليهم الدخول في الحماية ، ولما نزل عند أولاد العربي أصحاب التاجر منويل وهم أبناء خالة الشيخ» المذكور وهم الذين زينوا له الدخول في الحماية ، عمد التاجر المذكور إلى بهائم الشيخ ووضع عليها علامات[20] .

وفي قضية مماثلة اتهم القائد أحد التجار الألمان (كراندمان) بتدخله لصالح شيخ آخر يتهمه «بأنه باع ما باع» من بهائم القائد وزرعه ، وتوجه به للتاجر الألماني ، والجديد في القضية أن الشيخ المذكور ، لما لم يعاقب عمد إلى شيخين آخرين «من إخوانه ... وتوجه بهم لولد طرجمان المركان التاجر يعقوب بن سعيد» . ليخالطهم معه . ولهذا يطلب القائد من النائب محمد الطريس أن يتدخل في الأمر لدى النائب الألماني بطنجة ليأمر بدوره قنصل ألمانيا بالدار البيضاء لكي يتدخل لدى التاجر (كراندمان) ويكفه عن تدخله في قضية الشيخ المعني «حتى يؤدي ما بذمته لجانب المخزن»[21] .

وفي رسالة أخرى نلتقي بحالة مماثلة ، إلا أن صاحبها لم يكتف بالتنكر لواجباته رغم أنه «شيخ من أشياخ المخزن» بل أخذ يشتغل «بالخوض ومنع السبيل والنهب

---

(19) نفسه، 8 شعبان 23/1302 ماي 1885، تطوان، 4/30.
(20) 4 جمادى الثاني 5/1309 يناير 1891، تطوان، 12/30.
(21) 15 جمادى الثانية 24/1310 مارس 1893، تطوان، 15/30.

والفساد» بعد موت السلطان مولاي الحسن 1894 ، ولما اقترب وصول السلطان عبد العزيز 1897 وخشي من العقاب فر لأولاد حريز «لدَى البعض من أهل الحماية منهم ، فدعوه لتعمير الذمة» ولذلك أصبح مخالطا لولد ترجمان القنصلية الأمريكية بالدار البيضاء[22] .

ثالثا : إثارة الفتن والاضطراب .

يظهر أن الحماية والمخالطة أصبحت من أهم الوسائل التي لجأ إليها الأجانب لإثارة الاضطراب ، وتشجيع التمرد بالمنطقة ، وذلك بتوفير المساندة لكل من ارتكب جرما وخاف عقاب المخزن . وحتَّى إذا كان الشخص شيخا من أشياخ المخزن ، فإنه كان بوسعه أن يتجاهل أوامره ويرفض التعامل مع ممثل السلطة المحلية[23] بل كان أحيانا يعمد إلى إغراء أمثاله ويتوسط لهم عند الأجانب ، حتَّى يتكاثر حزبه المتمرد والمتواطئ ، وبالرغم من ذلك كان يجد من القناصل المساندة والعون[24] ، ولم يكن أمام المسؤول المغربي إلا التوجه للنائب السلطاني بطنجة ، طالبا منه ، التدخل لدَى نواب الدول الأجنبية ، حتَّى يكفوا قناصلهم و«تجارهم عن مخالطة الأشياخ وخلائفهم ومن في حجرهم ، ومن ذمته عامرة لجانب المخزن أو في خدمة المخزن»[25] .

وفي جوابه على تساؤل النائب حول اتهامه بإلقاء القبض على المسمى «المكي» صاحب التاجر الفرنسي المسمى «موسي الكجيل» ، أكد الحاج المعطي المزامزي بأن «الرجل المذكور من شياطين الإنس المردة ومن أكابر الفساد والغصب لأموال الناس ليلا ونهاراً ، وقطع الطرقات . وبسبب ذلك ألقي عليه القبض . كما أكد بأن التاجر الفرنسي المذكور ، لا خلطة له بالرجل ، وإنما تدخله لصالحه ، هو «ترامي لا

---

(22) 10 شعبان 14/1314 يناير 1897، تطوان، 20/30.

(23) كتب القائد للنائب يخبره بأن الشيخ بوشعيب بن التهامي وولده «من أكابر الفساد...» ومشيخته معروفة للناس، وهو الذي شارك في قتل رجلين واحتمى بالأجانب.
الرسالة مؤرخة بـ 13 رمضان 15/1314 فبراير 1897، تطوان، 22/30.

(24) تطوان، 20/30.

(25) 28 شوال 1314 / 1 أفريل 1897، تطوان، 23/30.

غير ، إذ الرجل الذي لا يملك شيئا ولا حرفة له عدى القطعة والسرقة ، فكيف يخالط [؟] نعم نظائر هذه ــ يقول القائد ــ قد كثرت الآن ، فكل من أراد ارتكاب الجرائم وأكل أموال الناس ، يتعلق بمن يدله عن بعض تجار الأجناس ، يطلب منهم تعمير ذمته ، بالكذب لا غير ، ليتوصل لأغراضه الفاسدة ، كما قد أطلعنا ــ يضيف القائد ــ سيادتكم بذلك وعرفناكم ما عليه تجار الأجناس ، فهذا وجه التحقيق ..»[26] .

هكذا يصل التدخل الأجنبي بالشاوية إلى حد الحيلولة دون تنفيد القواد الأوامر المخزنية ، وإذا تمكنوا من تنفيذها ، يتعرضون للعقاب في شكل دفع تعويضات مجحفة للتجار . وقد يحدث أن يرتكب أحد جريمة قتل ، ولا يجد أهل القتيل ، أو القائد المكلف بالأمن حيلة إلا الشكاية لدَى النائب المغربي ونواب الدول بطنجة .

فبقبيلة المزامزة ، المذكورة سابقا ، شارك المسمى الحاج المعطي بن التهامي وأخوه بومحمد ومن معها ، في قتل رجلين ، ثم فرا للدار البيضاء واختفيا «لدَى أصحابهم ــ يقول قائد المزامزة للنائب السلطاني ــ الأول لدَى منويل الأباريسي الصبليوني ، والثاني لدَى (قنصل) البرازيل» . ولذلك فلم يبق للقائد إلا التوصية بأولياء القتيلين الذاهبين لطنجة ، وبيدهم الحجج المثبتة للجريمة ، ويطلب من النائب مساعدتهم حتَّى ينتصفوا من المتهمين[27] .

وكان القائد قد اشتكَى من قبل من تدخل قنصل البرازيل وادعائه أن بومحمد المذكور مخالط لأحد تجار البرازيل ، مع أن المتهم «كثر ضرره بالناس ــ يقول القائد ــ من الطيش والسرقة ، وجمع الشفارة عليه واطلاقهم على سرقة أموال الناس ليلا ، والبيع والشراء في ذلك ، والتعرض على كل من نزل معه وعدم الانقياد لمقابلة دعوَى ، أو أخذ حق ترتب عليه بموجب شرعي»[28] .

---

(26) 4 رجب 1315 / 29 نونبر 1897، تطوان، 28/30.
(27) 10 شعبان 1316 / 24 دجنبر 1898، تطوان، 36/30.
(28) 8 جمادى الأولى 1316 / 24 شتنبر 1898، تطوان، 32/30.

خلاصــة :

هكذا نلاحظ أن الحماية والمخالطة بالمزامزة خاصة وبالشاوية بصفة عامة ، قد اتخذت أبعادا خطيرة على السكان والادارة المحلية وكذلك على المخزن نفسه . إن العواقب لم تقتصر على القبائل المجاورة لمدينة الدار البيضاء ، كمديونة وزناتة وأولاد حريز ، بل تعدتها إلى القبائل الداخلية ، كالمزامزة وكَدانة التي اتخذناها كمثال وغيرهما من القبائل الأخرى كأولاد بوزيري والمزاب والاعشاش . ويبدو أن القائد الحاج المعطي بن عبد الكبير ، الذي يعتبر من بين العمال الكبار الذين كان المخزن يعتمد عليهم ويستعين بهم في قضاء بعض الأغراض في الداخل والخارج ، يبدو أنه كان على اطلاع بشروط التعامل مع الأجانب ، ولذلك نراه يظهر مزيدا من التشدد في معاملة من يدعون الحماية والمخالطة التي تخالف الاتفاقيات المبرمة بين المغرب وأوروبا .

ومن مراسلاته للنائب السلطاني بطنجة ، حول القضايا التي أثارها أشخاص لجأوا للأجنبي وادعوا حمايته ، يتبين أن كل من شارك في النصب والاعتداء . كان يجد النصير من الأجانب بادعاء المخالطة الكاذبة ، أو بالدخول في الحماية . وكان الأمر في كلتا الحالتين يسفر عن تواطؤ يدفع فيه ثمن كبير ، للتاجر الأجنبي أو القنصل الأجنبي ، ولا يهم أن يكون مصدر ذلك الثمن سرقة أو ترامي .

والمثير في الموضوع أن الأمر تعدى الأشخاص العاديين إلى أشياخ المخزن ، فكل من تجبر منهم على السكان ، وارتكب الفساد والإجرام كان يلجأ لحماية الأجنبي فرارا من القصاص .

لكن قائد المزامزة ، أظهر معارضته لادعاءات التجار والقناصل ، وأكثر من الكتابة للنائب السلطاني ليقف معه في استخراج حقوقه وحقوق الرعية والمخزن ، ممن اتهمهم بالفساد ، والسرقة ، والتقاعد على أموال المخزن . كما عمد إلى سجن البعض من المتهمين .

ونظرا لتوفرنا على حجج القائد ، كما رأيناها في الرسائل المدروسة ، ردا على

اتهامات التجار والقناصل[29]، فإننا لا نستطيع قبول خطابه دون تحفظ. وقد يثير هذا التحفظ الاعتراض الآتي :

ألا يعني ذلك أن تدخلات القائد يمكن أن تكون مبنية على تجاوزات كثيرة، ضد أشخاص كانوا يقفون أمام هذه التجاوزات، ولا يجدون مفرا من اللجوء للأجانب، للحفاظ على أملاكهم وأموالهم من تعسفات القائد المذكور؟

إن هذا الاحتمال، يصبح مستبعدا بعد التعرف على الاتهامات الموجهة للقائد، والتي لا تتعدى اتهامه بسجن البعض ومطالبته للبعض الآخر بأداء ما بذمتهم، من واجبات المخزن وكلفه، ويعني هذا، أن تعسف المحميين والمخالطين فاق تعسف القواد، وان ادعاء الأجانب حماية الناس نتيجة لتعسفات حكامهم، أمر بعيد عن الواقع. ومما يؤكد ما ذهبنا إليه، أن معظم المتواطئين مع التجار، كانوا إما ذوي مصالح، وإما ذوي سوابق. وأن تصرفاتهم كانت منافية للمصلحة العامة، كما يتأكد ذلك، من الشطط الذي سلكه التجار والقناصل بالشاوية في الاكثار من المحميين والمخالطين، بشكل خرق كل الاتفاقيات والمعاهدات المبرمة في الموضوع. ونفهم هذا أيضا، من رسالة بعثها القائد المزامزي للنائب يقول فيها :

«ان بعض القناصل هنا بالثغر البيضاوي المحروس بالله المعدين لمباشرة أحكام المخزن، قد أكثروا من الترامي في تعاطي المخالطة والسماسرة من إيالتنا لنفوسهم ..»[30] ويشتكي فيها للنائب من مضايقة «طرجمانات القناصل وخلفائهم» واكثارهم من الوقوف بباب داره بهدف «الملاقات على فصل الدعاوي الهوائية» عندما يذهب للدار البيضاء لصلة الرحم والاستراحة. وهو لذلك يطالب بتدخل النائب لدَى عامل الدار البيضاء حتّى لا يكلفه بمقابلة أولائك الناس، ومن أراد منهم فصل قضية أو رفع دعوَى فليكتب بها للعامل، والعامل يتصل به في محل حكمه[31].

---

(29) أنظر أعلاه.

(30) 1 محرم 1318 / 12 ماي 1899، تطوان، 39/30.

(31) انظر مثلا من هذه الدعاوي الباطلة في رسالة القائد المؤرخة بـ 17 رمضان، 1314، تطوان، 21/30
8 جمادى الأولى 1316 / 24 شتنبر 1898 33/30.

لقد حاولنا أن نوضح من خلال الدراسة الجزئية لهذه الوثائق أمرا واحدا ، وهو عواقب الحماية والمخالطة في منطقة الشاوية ، على السكان وعلى الإدارة في علاقتها معهم . ومن إكثارنا للأمثلة ، أردنا التأكيد على نماذج ممن يدعون الحماية والمخالطة ، وابراز مساهمة جميع التجار وقناصل الدول الممثلة بالمغرب في التواطؤ ضد المغاربة .

وهكذا يمكن بعد ذلك ، من خلال هذه النماذج المذكورة ، أن نتعرف على المتغيرات في البنية الاجتماعية والاقتصادية ، ومستوَى ذلك التغير وعواقبه . ونعرف كذلك الإطار الذي كانت تدور فيه منافسات ما يسمى بـ «النخبة» إن وجدت بالشاوية . ونتعرف كذلك على مدَى تجذر هذه الفئة أو سطحيتها . بمعنَى ، هل كان هناك اتصال عضوي بين فئة المحميين والمخالطين مع الأغلبية الشعبية ؟ أو أن جماهير الناس كانت تعيش بمعزل عن فئة طموحة وصولية انتهزت ظروف التدخل الأجنبي فاستغنت وحاولت أن تقتدي بالفئة الحاكمة في استغلال البقية ، عن طريق ايجاد سند مهما كان أجنبيا . فاختارت العمالة للتجار الأجانب مقابل حماية تصرفاتها المضادة لمصالح عامة الشعب ، الأمر الذي أدَّى إلى اصطدامها عاجلا بالحكام وآجلا بالأغلبية .

أما عواقب الحماية والمخالطة ، على علاقة المخزن بالرعية عامة ، فيظهر من الوثائق المدروسة ، أن المحميين والمخالطين لم يعودوا يأبهون بأوامر السلطة ، وأن أمور المخزن أصبحت تتعرض للعرقلة ، نتيجة لرفض المحميين والمخالطين الانقياد لمطالب المخزن . ومن رسالة هامة ، وجهها السلطان مولاي الحسن للنائب محمد الطريس ، نتعرف على نماذج ممن يدعون الحماية والمخالطة ، وتواطؤهم مع الأجانب ضد مصلحة البلاد . جاء في الرسالة : «لكن لا يخالطهم من هذه الرعية إلا من مراده عدم القيام بذلك [واجبات المخزن] أو متبوع بدعوَى ، ولا يكاد يوجد أحد من المخالطين لهم بريء الذمة من التبعية بحقوق المخزن أو غيره . فدفاع التجار عنهم لما ذكروه خارق للشروط»[32] .

---

(32) 19 صفر 1306 — 25 اكتوبر 1888، تطوان، 9/20.

وبالجملة يظهر أن الأجانب كانوا لا يحمون إلا من يستفيدون منه ، سواء كان من الأغنياء أو ممن يستفاد من طموحهم للغنَى في إثارة المتاعب للحكام المغاربة . ولاشك أن الهدف الأبعد لعملاء الدول الأروبية كان هو إثارة الفوضَى للصيد في الماء العكر ، ولا جدال أيضاً في أن الاستعمار الفرنسي استفاد من طابور العملاء في تسهيل مهمة المحتلين في بداية القرن العشرين .

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن الحماية والمخالطة ، كانت إحدَى وسائل الاستغلال الاقتصادي للمغرب والضغط السياسي على حكومته ، والتفكيك المقصود لهياكله الاجتماعية ، وهي التي ساهمت ، من جملة عوامل في خلق ظاهرة التمرد بمنطقة الشاوية ، تلك الظاهرة التي أطلق عليها اسم «السيبة» ، وهو المفهوم الذي وظفه المنظرون الاستعماريون ، لإقامة بناء زائف للتنظيم الاجتماعي والسياسي بالمغرب ، بهدف فرض السيطرة الأجنبية عليه .

النسب والتاريخ وابن خلدون

علي صدقي
كلية الآداب – الرباط

من بين المسائل التي اهتم بها ابن خلدون في مقدمته ، مسألة النسب بمعناه الواسع[1]. ورغم أن ابن خلدون لم ينتقد بوضوح أسس ظاهرة الأنساب ، بل يقبلها ، ولا يشك في دعوَى الأشخاص «لأن الناس مصدقون في أنسابهم»[2] ، فإنه جردها من جوانبها السلبية أي العرقية ، وأعطاها وظيفة مجتمعية وسياسية اعتبرها مبررها الوحيد . فالنسب عند ابن خلدون – سواء كان حقيقيا أو مصطنعا – مؤسسة اصطلاحية ذات أهداف مجتمعية وسياسية . وإذا انتفت أهدافها المقررة ، فقد النسب معناه . أي أنه إذا أصبح مجرد علم أو واقع ، ليس له أي دور في الديناميكية المجتمعية ، فإنه يفقد كل قيمته «إذ النسب أمر وهمي ، لا حقيقة له»[3]. وحقيقته الوحيدة هي فعاليته في التاريخ ، وهذه لا تتأتّى – في نظره – إلا بشروط سنتعرض لها فيما بعد .

---

(1) انظر : المقدمة، الطبعة الرابعة، بيروت، 1978 (هذه الطبعة هي المعتمدة في هذا المقال). الصفحات 25، 27، 30، 129، 130، 131، 134، 135، 184، 192، 327 وما بعدها. وعن مدلول كلمتي النسب والحسب، انظر ابن منظور، لسان العرب (1955) المجلد الأول، ص. 310 وما بعدها. وكذلك الموسوعة الاسلامية (بالفرنسية) (1971) ج. III ص. 245 وما بعدها.

(2) المقدمة، ص. 27 ؛ يؤكد ابن خلدون أنه في مقاصد الشريعة لا تعارض بين المقطوع من النسب والمظنون منه. (م. نفسه، ص. 25).

(3) المقدمة، ص. 31، 129، 134، 135.

حينما عالج ابن خلدون مسألة النسب بالشكل المشار إليه ، فإنه لم يفعل — على ما يبدو— إلا لأنه كان هناك ما يستدعي ذلك في الواقع المجتمعي لعصره . والذي يستدعي ذلك - في نظرنا— هو ظهور فئات مجتمعية تعتبر الانتساب إلى أصل معين ، هو في حد ذاته ، قيمة وامتياز يستوجبان الاعتبار والعناية من الناس عامة ومن الحاكمين[4] . وهذا الفهم الجامد لمؤسسة النسب ، لا يمكن أن يقبله منطق البناء الخلدوني الذي يعتمد أساسا «الحركية» الجماعية الملتحمة ، الوسيلة الوحيدة التي تصنع التاريخ[5] .

وإذا كان تحليل ابن خلدون لوظيفة النسب صائبا إلى حد كبير ، خصوصا في مجتمعات العصبية السابقة ، فإن بذور فساد الواقع الذي اعتمده تحليله ، بدأت تظهر في عصره بالذات (أو قبل ذلك) . وتأكد فيما بعد انفصال النسب عن العصبية بالمعنى الخلدوني ، وتفوق النسب السلبي بتأييد من «الأحزاب الدينية» والأسر الحاكمة[6] . وهذا التحول هو في حد ذاته لغز من ألغاز تاريخ المغرب الذي لم يهتم به الباحثون لحد الآن ، رغم أنه يكون تحولا كبيرا في تاريخ المغرب الحديث .

الانساب قبل الإسلام وبعده .

ليس المقصود هنا هو الإحاطة بهذا الموضوع من كل جوانبه ، ولكن المقصود هو إبداء بعض الملاحظات التي ستمكننا من التعرف على مواطن التحول والجمود في مؤسسة الأنساب .

1) الأنساب في المجتمعات القبلية — بشمال افريقيا وشبه الجزيرة العربية في

---

(4) حول هذا الموضوع يرجع إلى الدراسة القيمة التي أنجزها الأستاذ محمد القبلي تحت عنوان : «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين» مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، العدد الثالث والرابع، (مزدوج)، 1978. ص. 7 — 59.

(5) انظر محمد عابد الجابري. — العصبية والدولة، (1971) ص. 250.

(6) استعملنا هذا المصطلح تجاوزا. والمقصود هنا هو الطرق والزوايا لأنها ساهمت أساسا في جعل النسب السلبي فوق العصبيات القبلية، وجعل هذه في خدمة ذلك. وهذا ينطبق على السعديين بصفة خاصة (انظر محمد القبلي، المرجع السابق. ص. 44 وأماكن أخرى من نفس المقال).

عصور ما قبل الإسلام - كانت أساس وجود هذه المجتمعات وتحركها . وبقاؤها كان رهينا بتمكن وتماسك «عقيدة» النسب ، بين أفرادها ومختلف فروعها . ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان الاهتمام بالأنساب ، وكان لكل قبيل نسّابة أو أكثر يُذكر المجموعة بأصولها الواحدة . بغض النظر عن كونها حقيقية أو مصطنعة . وكان الانتماء إلى جذر إثني معين ، كافيا لاكتساب الحماية الضرورية في جميع الحالات التي يكون فيها عنصر خارجي عن المجموعة ، داخلا في العلاقة الصراعية . وإذا كان الصراع داخليا ، فإن المجموعة تنقسم على نفسها في إطار علاقات نَسَبِيَّة فرعية ، ومصالح خاصة محلية ، وما يفرضه تراتب موازين القوَى بين العائلات المختلفة المكونة للمجموعة القبلية[7] . فالنسب بهذا المعنَى لم يكن يستمد قوته وفعاليته من جانبه الدموي فحسب ، والذي كان في الغالب غير ثابت ، وإنما كان يستمدهما أيضا من كونه كان - بالنسبة إلى القبيلة - ملحمة تاريخها ، التي تمدها بنوع من الوعي التاريخي الجماعي يقوي الوعي الناتج عن الشعور المشترك بوجود قرابة دموية بين كل أفراد الجماعة . ويساعد على استمراره .

فالأنساب إذن ، كانت نوعا من التاريخ الشفوي . وشفويته لعبت دورا بارزا في جعل الجماعة - أو الإختصاصيين منها على الأقل - تتحكم فيه لإخضاعه لمتطلباتها الآنية ، ومصالحها الظرفية . ذلك لأننا نعتقد أنه لو كان مكتوبا ، في متناول الجميع ، لفقد قوته كمحرك للجماعة ، ومعبِّئ لأفرادها ، ولأضحَى جامدا يعوق كل تصرف بنّاء . وكل تفسير إيجابي يضرب عرض الحائط بصحة أو عدم صحة القواعد الحقيقية والأصلية للمؤسسة كلها . فالغموض والتجاوز هنا يخدمان

---

(7) نعتبر أن مثل هذا السلوك، هو ردّ فعل طبيعي. يمكن أن يلاحظ في جميع التجمعات البشرية كيفما كان حجمها، ودرجة تطورها، ولكن مع اختلاف القواعد والوسائل التي تتحكم في هذا السلوك. وبذلك نستبعد تقرير هذا السلوك كمؤسسة قائمة الذات في نوع معين من التجمع البشري، وفي فترة معينة من فترات تطوره المجتمعي والسياسي، كما زعم كُيلنر وغيره انظر ابن خلدون. ـــ المقدمة، ص. 131، انظر كذلك :

— John Waterbury.— **Le commandeur des croyants,** trad- franc. (1976), pp. 164 sqq.

— Guy Rocher.— **L'organisation sociale,** (coll, Points), Paris, 1972, pp. 92 sqq.

— A.R. Radcliffe-Brown.— **structure et fonction dans les sociétés primitives** (coll. Points) Poitiers, 1972, p. 19.

مصلحة الجماعة ، ويساعدان على بقائها ؛ وهذا هو الهدف الأمثل لكل جماعة[8] .

2) وبمجيء الإسلام طرحت مسألة الأنساب ، وزاد الاهتمام بها ، لا كضرورة سياسية ، لأن دولة الإسلام موحّدة متجاوزة للعصبيات القبلية ، بل كضرورة شرعية وتنظيمية ، وكمصدر للتاريخ المكتوب كذلك .

أ – الأنساب كضرورة شرعية :

كل كتب الأنساب المعروفة التي حررت في الفترة الإسلامية ، تُلحُّ على أن التقوَى هي المقياس الوحيد الذي يميز النسب الكريم عن غيره . «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات 12). «قيل : يا رسول الله ، من أكرم الناس ؟ قال : «أتقاهم» . قالوا : ليس عن هذا نسألك ، قال : «يوسف نبي الله ابن نبي الله ، ابن خليل الله» . قالوا : ليس عن هذا نسألك ، قال : «فعن معادن العرب تسألوني ؟ ، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[9] .

وقد وضح ابن حزم في مقدمة «جمهرة أنساب العرب» ، هذا الجانب حيث قال : « ...وأن يعرف الإنسان أباه وأمه ، وكل من يلقاه بنسب في رحم محرّمة ليجتنب ما يحرم عليه من النكاح فيهم ، وأن يعرف كل من يتصل به برحم توجب ميراثا ، أو تلزمه صلة أو نفقة أو معاقدة أو حكما مّا ، فمن جهل هذا فقد أضاع فرضا واجبا عليه ، لازما له من دينه»[10] . ثم أتى بالحديث التالي : «تعلموا من

---

(8) انظر :

— Mircea Eliade.— **Le mythe de l'éternel Retour**, (coll. idées), Paris, 1969, pp. 113 sqq.

— Jacques Berque «Qu'est-ce qu'une «tribu» nord-africaine, in **Maghreb histoire et sociétés**, 1974, p. 27.

— Guy Rocher.— **L'organisation sociale**, (coll. Points), Paris, 1972, pp. 92-93.

(9) ابن حزم. — «جمهرة أنساب العرب»، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1977. ص. 1 : قارن مع البيذق. «المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب»، الرباط، 1971. ص. 18 وما بعدها. وقد أتى ابن خلدون بهذا الحديث على الشكل التالي : «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الاسلام إذا فقهوا» (المقدمة، ص. 134).

(10) ابن حزم. — «جمهرة... »، ص. 2.

أنسابكم ما تصلون به أرحامكم ، فإن صلة الرحم محبة في الأهل ، مثراة في المال ، منسأة في الأجل ، مرضاة للرب»[11] .

وقد دافع ابن حزم بشدة عن علم النسب ، وجعل معرفته فرضا على بعض المسؤولين عن شؤون الناس كالقضاة والحكام ، لأن على أساسه يفصل في قضايا كثيرة فصلا شرعيا ، وبدونه قد يكون الفصل فيها مخالفا للشرع وهذا حرام[12] . فعل كل هذا في إطار رده عمن يقول : «إن علم النسب علم لا ينفع ، وجهالة لا تضر»[13] . غير أنه أورد خلال دفاعه هذا مبررات أخرى . يمكن تصنيفها داخل المجال التنظيمي أو التاريخي .

ب – الأنساب كضرورة تنظيمية :

الضرورة التنظيمية هذه ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالضرورة الشرعية لأن الاهتمام بالأنساب كضرورة تنظيمية ، ما كان ليتم لو لم تكن هناك ضرورة شرعية تستلزمه . وفي هذا الصدد يقول ابن حزم : «ومن الفرض في علم النسب أن يعلم المرء أن الخلافة لا تجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ؛ ولو وسع جهل هذا لأمكن ادعاء الخلافة لمن لا تحل له ، وهذا لا يجوز أصلا»[14] .

وإذا كان الرسول عليه السلام قد «أمر كل من ولي من أمور المسلمين شيئا ، أن يستوصي بالأنصار خيرا ، وأن يحسن إلى محسنهم ، ويتجاوز عن مسيئهم»[15] ، فإن

---

(11) م. نفسه، ص. 3.

(12) م. نفسه، ص. 3 وما بعدها.

(13) م. نفسه، ص. 3 ؛ وكان ابن خلدون من الذين يؤمنون بهذا الرأي : «بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم، ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة فيه حينئذ» (المقدمة، ص. 129).
قارن مع ماورد في «كشف الظنون...»، حاجي خليفة، طبعة بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، ص. 178 وما بعدها.

(14) «جمهرة...» ص. 2 : قارن مع ابن خلدون. — «المقدمة» ص. 136 : 193؛ محمد القبلي. — «مساهمة...» ص. 37.

(15) ابن حزم. — «جمهرة...» ص. 3.

ذلك يستوجب معرفتهم وتمييزهم عن باقي المسلمين ، حتَّى يتمكن من تنفيذ أمر الرسول . وفي نفس المعنَى قال علي بن أبي طالب : «فإن لم تعرف أنساب الأنصار ، لم نعرف إلى من نحسن ، ولا عمن نتجاوز ، وهذا حرام»[16] .

وتساعد الأنساب كذلك على «معرفة من يجب له حق في الخمس من ذوي القربَى ، ومعرفة من تحرم عليهم الصدقة من آل محمد عليه السلام — ممن لا حق له في الخمس — ولا تحرم عليه الصدقة»[17] .

وباتساع آفاق الدولة الإسلامية ، وانتشار جنودها في مناطق بعيدة عن المركز الأصلي للدعوة ، شعر الخليفة عمر بن الخطاب بضرورة تأسيس «الديوان أو سجل المحاربين وأهليهم حسب قبائلهم . وهذا أعطَى الأنساب أهمية جديدة . وكان حافزا إضافيا للاهتمام بدراسة الأنساب»[18] . «وما فرض عمر بن الخطاب . وعثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب — رضي الله عنهم — الديوان . إذ فرضوه ، إلا على القبائل ولولا علمهم بالنسب ، ما أمكنهم ذلك ...»[19] .

إلا أننا سنرَى فيما بعد أن الضرورة التنظيمية هذه — رغم وجودها — لم تكن الدافع الوحيد للاهتمام بالأنساب في هذه الفترة التي تتميز ببداية الاختلاط — أو بتفاقمه — بين العرب المسلمين وغيرهم من مسلمي المناطق المجاورة . التي كانت في الغالب قد تجاوزت مرحلة الإعتزاز القبلي بالأنساب[20] .

ت – الأنساب كمصدر لكتابة التاريخ[21] .

وعلى هذا المستوَى أيضا كانت البداية هي الاهتمام بمعرفة نسب الرسول وعائلته وقبيلته ، وفي هذا يقول ابن حزم : «فأما الغرض من علم النسب فهو أن يعلم المرء

(16) م. نفسه، ص. 3.

(17) م. نفسه، ص. 3.

(18) عبد العزيز الدوري. — بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، 1960، ص. 19، 40.

(19) ابن حزم. — «جمهرة...»، ص. 5.

(20) انظر : ابن خلدون. — «المقدمة»، ص. 129 وما بعدها.

(21) ينبغي الاحتراز من تعميم أهمية الانسان كمصدر للتاريخ، لأن ذلك لم يكن فعلا واقعا الا عند المجتمعات القبلية الراحلة على العموم، والتي تكون فيها العصبية هي أساس العلاقات، سواء على=

أن محمدا ﷺ الذي بعثه الله تعالى إلى الجن والإنس بدين الإسلام ، هو محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي ، الذي كان بمكة ، ورحل منها إلى المدينة ...»[22] .
ولكن هذا الاهتمام ينصب كذلك على أناس آخرين لهم علاقة بالرسول عليه السلام ، كزوجاته : «وأسماء أكابر الصحابة من الأنصار والمهاجرين»[23] . ثم تتسع دائرة الاهتمام لتشمل قريشا كلها ، وولد قحطان من الأنصار وغيرهم[24] .
فالاهتمام بأنساب العرب أدّى بالضرورة إلى الاهتمام بتاريخهم ، لا القبلي فقط ، بل والثقافي أيضا . لأن هذه الأنساب ليست مكتوبة ، بل منبثة في ما يسمى بأيام العرب ، وأشعارهم وحكاياتهم التي كانت كلها شفوية[25] . وإذا كنا نعرف أن الأنساب التي تحفظ بهذه الكيفية ، لا يمكن أن تكون محققة ولكنها مقبولة نظرا لشهرتها بالسماع الفاشي[26] فإن أهميتها — وما يتصل بها من حكايات وأساطير — كمصدر للتاريخ ، ترجع — في نظرنا — لا إلى كونها حقيقية ، بل إلى كونها تعبر عن تصور القبيلة أو المجموعة ، لماضيها وهذا التصور لا تمليه الرغبة في الحفاظ على الحقائق المعاشة في الماضي ، بقدر ما تمليها الرغبة في حل أو تفجير التناقضات

= المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي، ولأن القبائل المستقرة رغم أن كل واحدة منها تزعم الانتماء إلى أصل معين، فإنها قليلا ما تهتم بتحقيق ذلك عمليا، فمهمة النسب لديها تقف عند الانتماء الغامض إلى أصول معينة. يساعدها على المحافظة على وحدتها وبقائها (انظر ابن خلدون. — «المقدمة»، ص. 31، 129، 130). كما أن هذا الانتماء كثيرا ما يكون لا إلى جد معين مشترك، بل إلى مكان محدد هو موطنها الحالي أو السابق. وهذا واضح في قول عمر بن الخطاب : «تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحد عن أصله قال : من قرية كذا» («المقدمة»، ص. 130). وهذا يعني أن دور النسب لدى المستقرين، لا يلعب نفس الدور الذي يلعبه عند الرحل.

انظر : J. Berque. — Op. cit, p. 28

(22) «جمهرة...» ص. 2 في هذه الفقرة يبدو واضحا أن الأمر لا يقتصر على ذكر سلسلة آباء وأجداد الرسول محمد، بل يتجاوز ذلك إلى ذكر الأحداث التاريخية : «الذي كان بمكة ورحل منها إلى المدينة...» انظر كذلك : Encyclopédie de l'Islam, 1971. T. III, pp. 245 sq

(23) ابن حزم. — «جمهرة...» ص. 3.

(24) م. نفسه ص. 6. قال ابن حزم في مقدمة كتاب جمهرة أنساب العرب : «فجمعنا في كتابنا هذا تواشج أرحام قبائل العرب (...) وذكرنا من أعيان كل قبيلة مقدارا يكون من وقف عليه خارجا من الجهل بالأنساب» ص. 6.

(25) انظر الدوري. — «نشأة...»، ص. 16 وما بعدها.

(26) انظر الونشريسي. — «المعيار»، 1981، ج. 2، ص. 547.

المطروحة لدى المجموعة الحالية . أي أن هذا التصور يخضع أيضا لضرورات الحاضر باستعمال الماضي والتصرف فيه أو بمحوه عند الحاجة[27] .

فالأنساب التي جمعت في صدر الإسلام ، وفي الفترتين الأموية والعباسية ، كانت قد كتبت كما أملاها رؤساء كل قبيلة ونسّابوها ، دون أن تكون لدى جامعيها أية وسيلة نقدية تمكنهم من تمحيصها وتدقيقها[28] . ومع ذلك فقد كانت مصدرا هاما من مصادر الكتابة التاريخية في تلك الفترات[29] . وبما أن الفترات المذكورة كانت فترات الاضطرابات والتغيرات السياسية الكثيرة ، وبما أن التهافت على جمع

---

(27) قارن مع :

— Mircea Eliade. — Op. Cit, pp. 48 sqq. et pp. 113 sq. où il écrit surtout : «L'homme archaïque-on l'a montré-tente de s'opposer, par tous les moyens en son pouvoir, à **l'histoire**, regardée comme une suite d'événements irréversibles imprévisibles et de valeur autonome. Il refuse de l'accepter et de la valoriser comme telle, comme **histoire**, sans parvenir pour autant à la conjurer toujours,»

انظر كذلك : الدوري. — «نشأة...» ص. 15 وما بعدها.

— R. Blachère. — **Les savants iraqiens et leurs informateurs bédouins aux IIe — IVe siècle de l'Hégire**, in Mélanges William Marçais, (Paris 1950) pp. 37 sq et passim.

رغم أن بلاشير تناول في مقاله هذا مسألة المخبرين بصفة عامة، سواء كان الأمر يتعلق باللغة أو بالشعر أو بالأيام...، فإن كل ما قاله ينطبق على رواة الأنساب أيضا، لأن الأمر يتعلق في غالب الأحيان بنفس الأشخاص أو على الأقل بنفس النوع من الأفراد.

انظر كذلك كتاب «السير والمغازي» لابن اسحاق، مقدمة المحقق سهيل زكار (1978). ص. 7، حيث يقول : «يضاف إلى ذلك أن الصراعات القبيلة بدأت مع الفتوحات وإنشاء الأمصار، كما بدأ صراع بين السلطة المركزية من جهة، ورجال القبائل من جهة أخرى، وطبيعي أن تحاول كل قبيلة إنشاء «صورة تاريخية» خاصة بها دفاعا عن الذات، في الوقت الذي كانت فيه السلطة تحاول القيام بالأمر نفسه».

(28) انظر الدوري. — «نشأة...»، ص. 40، 42، 44، 48، 58، 118. وما بعدها.

وانظر كذلك :

— R. Blachère. — Op. Cit. p. 38, 39, 40, 42 et 48. «Au début, écrit-il, elles sont [ces recherches] menées d'une façon fort désordonnée et portent sur tout ce qui peut forcer la curiosité» p.38. «La critique ne joue guère» p. 42.

(29) انظر الدوري. — «نشأة...»، ص. 16، 39، 42. وفي هذه الفترات كتبت كتب كثيرة في مادة الأنساب، لكنها لم تكن كلها — كما قد يتبادر إلى الذهن — بالنسبة إلى التي وصلتنا على الأقل، عبارة عن لوائح بأنساب الأشخاص أو القبائل... بل كانت تحتوي على وقائع تاريخية وأخبار متنوعة، لها علاقة بالشخص أو القبيلة المقصودة. وأحسن مثال على ذلك كتاب أنساب الأشراف للبلاذري (انظر : الدوري. — «نشأة...» ص. 49). وتاريخ الاشراف الكبير للهيثم بن عدي، ونسب قريش لمصعب الزبيري ... (انظر الدوري. — «نشأة...»، ص. 41 — 42).

الأخبار والأنساب، كان ـ بالإضافة إلى الدوافع الشرعية والتنظيمية والثقافية ـ بدوافع سياسية واضحة أو مكتومة، فإن الروايات المصرح بها، لابد أن تتحكم في توجيهها الظروف السياسية والمجتمعية السائدة آنذاك. وبالتالي فإن ما كتب منها، مما وصل إلينا أو لم يصل، كرس بصفة نهائية صور المجتمعات القبلية الجاهلية كما كان يراها الرواة ويريدونها أو كما كانت تريدها الجهات التي كانوا ينتمون إليها أو يستهدفون إرضاءها... في الفترات المذكورة[30].

3) وفي العصر الأموي تزايد الاهتمام بالأنساب، ولكن مع خلفيات قبلية لم تكن بارزة في عهد الرسالة والخلافة، ومعلوم أن الدولة الأموية ضربت صفحا عن كثير من مكتسبات الدولة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه الراشدين، بعد أن اغتصبوا الحكم وقتلوا أقرب الناس إلى النبي عليه السلام[31].

ويبدو أن حاجة الأمويين إلى المشروعية في الحكم ـ بعد أن أقصوا علي بن أبي طالب الخليفة الشرعي ـ هي التي دفعتهم إلى تشجيع تدوين الأنساب مع الإلحاح على الجانب القبلي، لتبرير استيلائهم على السلطة، من جهة، ولإثارة العنجهية العرقية لدَى العرب بصفة عامة لمواجهة العناصر الإسلامية غير العربية كالفرس

---

(30) انظر الدوري. ـ «نشأة...»، ص. 19، 29، 33، 34، 40، 41، 48، 57، 58.

وكذلك : Ali Oumlil. — L'histoire et son discours..., 1979. pp. 18-19.

وقد يكون التصرف في كلام الرواة من الجامعين أنفسهم، وتصرفهم هذا تمليه أوضاعهم المجتمعية. ومواقفهم تجاه السلطة، ومواقفهم الظرفية أو السياسية. فعقبة بن نافع مثلا، لم يذكره مصعب الزبيري في كتابه «نسب قريش» مع أنه ذكر أباه نافع وابنه عبد الرحمان (انظر : ليفي بروفانصال. ـ «نص جديد عن فتح العرب للمغرب» في «صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد» المجلد الثاني 1954. ص. 206 ـ 207).

وانظر كذلك تعليق حسين مؤنس على نفس المقال، في نفس العدد، بخصوص قضية عبد الله بن الزبير وعبد الله بن أبي سرح.

انظر كذلك كتاب «السير والمغازي» (المشار إليه سابقا) ص. 17.

(31) انظر : الدوري «نشأة...». ص. 24، 33، 35، 36، 39، 40، 41، 42، 118، 119.

انظر كذلك : جرجي زيدان. ـ «تاريخ التمدن الاسلامي». (1947)، ج. 4، ص. 55 وما بعدها. 69، 73 وما بعدها. 78 وما بعدها، 80 – 86.

والمصريين وغيرهم ، من جهة أخرى[32] . وبهذا الاتجاه يكون بنو أمية ومؤيدوهم من العائلات الأرسطوقراطية العربية قد أخروا إلى حد بعيد تحقيق سيادة مفهوم الأمة التي جاء به الإسلام . وإحلال شعور الانتماء إلى الجماعة الإسلامية المتنوعة ، محل العصبيات القبلية السائدة في العصر الجاهلي[33] .

4) الأنساب في المغرب .

إذا كانت بعض كتب أنساب العرب الجاهليين ـ أو بعض الاقتباسات من التي ضاعت منها ـ قد وصلت إلينا ، نظرا لاهتمام المختصين بها في بداية الدولة الإسلامية ، وبإيعاز ـ أحيانا ـ من الخلفاء أو الملوك المسلمين ، فإن كتب الأنساب التي ألفها المغاربة الأمازيغيون في أصول سكان بلادهم ، قد تلفت في غالبيتها إن لم نقل في مجموعها . وإذا كنا نأسف لذلك ، فلأننا نعتبر أنها كانت ـ لو بقيت ـ ستساعد على تكوين نظرة أعمق عن أصول السكان وتاريخهم في أوائل الإسلام وقبل ذلك[34] .

---

(32) انظر : جرجي زيدان. ـ المرجع السابق، ص. 43، 45، 46، 48، 57.

انظر كذلك : Ali Oumlil. — op. cit. pp. 14 sqq.

ـ جرجي زيدان. ـ المرجع السابق ص. 56 وما بعدها، 60 وما بعدها.

(33) انظر : Ali Oumlil, op. cit. pp. 18 sq.

Mohamed Kably. — **Ummah, identité régionale et conflits politico-culturels : cas du Maroc médiéval,** in studia Islamica, Ex fasciculo LVIII, Paris, 1983, pp. 84 sqq.

ـ قارن مع محمد القبلي. ـ «مساهمة...» ص. 16، 17، 33، 34، 39، 51، 53، 55.

ـ جرجي زيدان. ـ المرجع السابق، ص. 37 وما بعدها، 49 وما بعدها.

ومع ذلك فإن الاتجاه الاسلامي ـ غير القَبَلي ـ بقي مستمرا رغم قوة الاتجاه القبلي في الفترة الأموية على الخصوص. وهذا الإتجاه الإسلامي هو الذي تطور وأدى إلى الاهتمام بمناقب الأولياء والصالحين والشرفاء والعلماء... (انظر الدوري «نشأة...» ص 19) وقد انتشر هذا النوع من التآليف في المغرب ابتداء من عهد الموحدين على الخصوص. (انظر على سبيل المثال ابن سودة. ـ «دليل مؤرخ المغرب» (1965)، ج. 2، ص. 561، و ج. 1. ص. 71 وما بعدها).

(34) انظر المنوني. ـ «المصادر العربية لتاريخ المغرب» الدار البيضاء، 1983، ص. 25، 26، 27، 67 وما بعدها.

وانظر كذلك :

— René Basset. — «Les généalogistes berbères, in les Archives Berbères, vol. I ; 1915, Fascicule 2, pp. 3 sqq.

وكيفما كان الأمر، فالملاحظ أن هذا النوع من التآليف كان كثيرا، وأن أصحابها ــ إذا اعتبرنا مقتبسات الذين نقلوا عنهم، واطلعوا على كتبهم ــ كانوا من العلماء الراسخين في شتّى ميادين المعرفة المعروفة آنذاك[35]. وأن كتب الأنساب التي ألفوها، كانت تضم أخبارا تاريخية نادرة، عن الشعوب التي اهتموا بأنسابها[36]، كما تضم كثيرا من أسماء الأشخاص والمجموعات البشرية وأسماء الأماكن ... التي اندثر جلها اليوم[37]. ومعلوم أن هذا النوع من المعلومات يكتسي أهمية تاريخية جلى، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالمجتمعات ذات الثقافات الشفوية، حيث تكون الوثائق المكتوبة نادرة أو من نوع لا يساعد كثيرا على رصد البنيات والتطورات المجتمعية العميقة فيها.

فهؤلاء النسابون الأمازيغيون الذين نقل عنهم ابن حزم[38]، والبكري[39]،

---

(35) انظر : الهوامش أرقام : 39، 40، 41، 42، 43، 44.

(36) انظر المنوني. ــ «المصادر...» ص 25 وما بعدها، 67 وما بعدها، ابن خلدون. ــ «العبر...» (1959)، ج 6. ص 176، 177، 186.

(37) انظر على سبيل المثال «كتاب الأنساب» لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت عدد ك 1275، و«مفاخر البربر» مخطوط بنفس الخزانة، تحت عدد 1020 د ؛ و«جمهرة من أنساب البربر» لابن حزم ؛ وابن خلدون «العبر...» (1959) ج 6 وغيرها.

(38) «جمهرة من أنساب البربر» باب من أبواب كتاب ابن حزم «جمهرة أنساب العرب» السابق الذكر ص 495 ــ 502.

يبدو أن ابن حزم اعتمد في كتابة هذا الباب على من يعرف أكثر من اعتماده على كتب النسابين : «فينتقد [ابن خلدون] على ابن حزم أنه لم يطلع على كتب علماء البربر في أنسابهم، «العبر»، جزء 6، ص 235» (المنوني. ــ «المصادر...» ص 26). غير أنه يبدو أن الأستاذ المنوني لم ينتبه هنا إلى أن ابن خلدون خصص نقده لابن حزم في هذا الموضوع ولم يعممه، لأنه يقول عنه في موضوع آخر : «وقد أبطله أمام النسابين والعلماء أبو محمد بن حزم» («العبر...» 1959) ج 6، ص 191) وبالفعل، فالعبارة التي فهم منها أن ابن خلدون ينتقد ابن حزم بعد الاطلاع على كتب النسابين الأمازيغ بصفة كلية، لا تنتقده في الحقيقة إلا بخصوص خبر معين. وهذا ما يفهم من نفس العبارة في الترجمة الفرنسية لكتاب «العبر...» (1925) ج 1، ص. 232).

(39) نقل بالخصوص عن محمد بن يوسف الوراق معلومات جغرافية وتاريخية، وهذا الأخير كان أيضا من النسابين إذ كتب كتاب «أنساب البربر»، نقل عنه غير البكري (انظر المنوني. ــ «المصادر...» ص 25).

وأبو بكر الصنهاجي البيذق[40] ، وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم[41] ، وصاحب كتاب مفاخر البربر[42] ، وابن خلدون[43] ... كانت كتبهم معروفة متداولة إلى أواخر القرن الثامن عشر[44] . ومعا أن هذا التاريخ قريب نسبيا ، فإن أمل العثور عليها أو على بعضها ، يمكن أن يراود الباحثين ، خصوصا وأن الفترة

---

(40) «المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب»، (1971)، ص. 14. حيث يقول : «... وانظرها في أنساب مطماطة وصطفورة من كتابي «أنساب البربر» لمحمد بن يوسف الوراق القروي، وعبد الحق بن إبراهيم الصنهاجي».

(41) انظر كتاب الأنساب السابق الذكر، رقم ك 1275 وهذه بعض الفقرات كدليل على ما نقول : «قال عبيد الله : كتب إلي الشيخ الفقيه المؤرخ النسّابة أبو عبد الله محمد بن مسعود أن لمصمود ستّة من الولد...» (ص 28). «وقال أبو المجد المغيلي : إن مصمود هو مصمود بن إيلان...» (ص 23).

«وروى هاني بن بكوت (كذا) الضريسي وغيره من نساب أهل المغرب...» (24). «قال عبيد الله : حدثني يحيى بن بلازرك بن بليلتن بن تميلا...» (ص 25).

«وحدثني دينار بن عبد الرحمان أيضا أن مصطاو ووصنّاد وتيفّت وجلاوة هم أولاد توطّس...» (ص 25 — 26). «قال سمعنا ذلك من كتاب كان يقرأه علينا اسحاق بن أبي موسى الهسكوري من بني واوُوج». (ص 26). «حَدثني بأنسابهم [المصامدة] صاحبنا في الله الطالب الأكرم أبو عثمان سعيد بن يعقوب بن ياسين بن تَمْتُّنَا (...) بن زكراك بن دنْغُول بن بلّا» (ص 27).

«قال لي أبو سعيد الكتراري من أراد الدنيا والآخرة فعليه ببلاد رجراجة...» (ص 27).

«وأما هزميرة، فإن نسّابهم الذين أدركناهم فإنهم [يقولون] كلهم ينتسبون إلى إيلا...» (ص 27). «وممن حدثني بذلك أبو فارس عبد العزيز بن وين الخير...» (ص 27). «وحدثني أيضا بأنساب هركاكة وقبائلهم الشيخ أبو بكر بن موسى بن اسحاق بن جدام...» (ص 27).

«قال عبيد الله : حدثني بذلك محمد بن مسعود المشهور بالشريف بمراكش مكاتبة، وحدثني أن كثير بن وسلاسن أمير المصامدة وصادة الذين كانوا بقرب طنجة وسبتة إلى عين الشمس قبل الاسلام...» (ص 28).

(42) انظر : المنوني. — «المصادر...» ص. 67 وما بعدها، ليفي بروفنا نصال، «نص جديد عن فتح العرب للمغرب»، «صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد» المجلد الثاني، سنة 1954، ص 200 وما بعدها.

(43) انظر : كتاب «العبر...» (1959)، ج، 6، ص. 176 وما بعدها، 186.

(44) وفي هذا الصدد كتب أبو القاسم الزياني في الترجمانة الكبرى (1967)، الفقرة التالية : «وطالعت فيها [تلمسان] تاريخ سليمان بن اسحاق المطماطي وتاريخ هاني بن يصدور الكومي، وتاريخ كهلان ابن أبي لوا الأوربي، في أنساب البربر وأيامهم في الجاهلية والاسلام». ص. 144.

قارن بين أسماء هؤلاء عند الزياني، وأسمائهم عند ابن خلدون، المرجع السابق، نفس الصفحة.

الزمانية التي تفصلنا عن نهاية القرن الثامن عشر ، لم تشهد حوادث خطيرة يمكن أن تؤدي إلى إتلافها نهائيا .

وإذا كان أهل المغرب الأقصى قد سبقوا غيرهم في الغرب الإسلامي إلى الكتابة في مادة الأنساب[45] ، فإن الدوافع إلى ذلك تبقى سرا من الأسرار . ورغم أن عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم ، في «كتاب الأنساب»[46] ، يروي حكاية ترجع كتابة أول مؤلف في أنساب الأمازيغ – أو بعضهم على الأقل – إلى ما بعد فتح الأندلس مباشرة ، اتقاء لضياع أنسابهم ، بعد اختلاطهم بسكان شبه جزيرة ايبيريا : «ظلمتم أولادكم الذين ولدتم هاهنا ، يكبرون ولا يعرفون أنسابهم»[47] ، أقول رغم أنه أورد هذه الحكاية التي لا تخلو من مدلول . حتّى إذا افترضنا أنها موضوعة ، فإننا نرجح أن الاهتمام بالأنساب كان عملة جارية لدى الأمازيغيين قبل الفترة المذكورة بكثير . فوجود نسابين أمازيغيين في فترة مبكرة من تاريخ المغرب الإسلامي ، مثل محمد بن يوسف الوراق ، وسابق بن سليمان المطماطي ، وكهلان بن لوا الأوربي ، وهاني بن يصدور الكومي وعبد الله بن أبي المجد المغيلي ، وغيرهم[48] ، دليل على أن الاهتمام بمادة الأنساب ، كان موجودا قبل ذلك .

---

(45) انظر المنوني. ـــ «المصادر...»، ص. 18.

(46) ينسب المنوني «كتاب الأنساب» المسجل بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ك 1275 إلى صالح ابن عبد الحليم (المصادر...، ص 18، 68).

وفي مكان آخر من كتابه (ص 26)، ينسبه لعبيد الله صالح بن عبد الحليم. ورغم أنه يبدو أن الأمر يتعلق بنفس الشخص، لأن مؤلف كتاب الأنساب يقول في كتابه المخطوط المشار إليه أعلاه : «قال عبيد الله صالح بن عبد الحليم، سمعت أبي رحمة الله عليه...» (ص. 34، السطر الأخير والذي قبله)، فإن ليفي بروفنصال يعتقد أن عبيد الله هذا هو ابن صالح بن عبد الحليم. وفي هذا الصدد يقول : «إنه عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، أي أنه ابن أبي علي صالح الذي اعتمد عليه ابن عذاري، ومن الممكن أن يكون قد قام بتسجيل المعلومات التي سمعها من أبيه...» (انظر مقاله المذكور في التعليق رقم 30 ص. 202).

انظر عن أبي علي صالح بن عبد الحليم. ـــ «مفاخر البربر» مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم د 1020، ص 37.

(47) انظر المنوني. ـــ «المصادر...» ص. 18.

(48) م. نفسه، ص 18، 24 وما بعدها، 67 وما بعدها. ابن خلدون. ـــ «العبر...»، (1959) ج 6، ص. 186 ؛ الزياني ـــ «الترجمانة» (1967)، ص 144، ابن حزم. ـــ «جمهرة...» ص 495 وما بعدها.

والذي جعلنا نعتقد ذلك كذلك هو أن التنظيم المجتمعي لدَى سكان شمال افريقيا ، كان منذ القديم تنظيما عائليا بالمعنَى الواسع ، واثنيا قريبا من التنظيمات القبلية المعروفة في مناطق أخرى من حوض البحر المتوسط على الخصوص[49] ، وفي هذا النوع من الأنظمة ــ كما سبق أن قلنا ــ تكون العلاقة النسبية الدموية أو الطوطمية ، هي الوسيلة الوحيدة لتكوين مجموعات منسجمة بإمكانها المحافظة على البقاء تجاه الوسط الطبيعي أو البشري[50] .

من هم هؤلاء النسَّابون ؟

يبدو أن ما يعرف عن هؤلاء محدود جدا ، وأن القلة القليلة منهم هي التي نقلت لنا المصادر المعروفة أسماءهم وبعض عناوين تآليفهم التي ضاع معظمها ، إن لم نقل كلها[51] . فإذا كانت الحكاية التي رواها صاحب «كتاب الأنساب» المشار إليه سابقا[52] ، تشير إلى أن المجاهدين الأمازيغيين المقيمين بالأندلس ، أرسلوا : «جملة من فقهائهم حتَّى وصلوا إفريقيا فاجتمعوا مع ذي السن منهم ، فكتبوا لهم ذلك الكتاب» في أنسابهم ، فإنها لم تذكر أسماء هؤلاء الفقهاء ، ولم تحدد مواطن المجموعات التي توجهوا إليها ليجمعوا أنسابها ، ومع ذلك فإن الاستنتاج الذي

---

(49) انظر :

— S. Gsell. — **Histoire ancienne de l'Afrique du Nord,** (2e éd. 1929), livre premier, pp. 27, 35, 41, 42, 54, 55, 63 sqq, et t. III, p. 189, et t. V, p. 122.

(50) انظر :

— A. Moret et G. Davy. — **Des clans aux empires,** Paris, 1923. Première partie, **l'organisation sociale et la concentration progressive du pouvoir dans les sociétés primitives,** pp. 11 sqq. 18, 48, 50, 117, 123, 132.

انظر كذلك :

Germaine Tillion. — **Les deux versants de la parenté berbère,** in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influance arabo-berbère, Alger, 1973, pp. 44-47.

وقد كتبت في الصفحة 47 بالخصوص تقول : «ومن جهة أخرى فإننا نعرف ــ بفضل المؤرخين القدامى ــ أن البنيات النَّسبية (بنيات القرابة) في المغرب الكبير، لم تتغير الا فيما ندر، منذ ألفي سنة على الأقل».

(51) انظر التعليق رقم 34، ابن خلدون. ــ «العبر...» (1959)، ج 6، ص. 186.

(52) انظر التعليق 47.

توصلنا إليه سابقا ــ وهو أن الأمازيغيين كانوا يهتمون بالأنساب قبل الإسلام بكثير ــ تؤكدها هذه السهولة التي توصل بها هؤلاء الفقهاء إلى جمع أنساب المجموعات الأمازيغية ، في كتاب بقي متداولا إلى القرن الرابع عشر الميلادي (التعليق رقم 41) . ومهما يكن فإن هؤلاء يمكن اعتبارهم من أوائل النسابين الأمازيغيين الذين كتبوا في هذا المجال في العهد الإسلامي . وبما أننا لا نتوفر على أية وسيلة تمكننا من إثبات الترتيب الكرونولوجي لعصور كل الذين وردت أسماؤهم في الكتب المعروفة الآن ، فإننا سنعتمد عصور الذين نقلوا عنهم لتحديد الفترة التي عاشوا فيها على وجه التقريب . وسنكتفي هنا بالذين نقلوا عنهم من المغاربة والأندلسيين ، دون المشارقة لأن جل ما قاله هؤلاء الأخيرون في الموضوع ، انتقده المغاربة والأندلسيون كابن حزم وابن خلدون مثلا[53] ، ولأن معالجة هذه المسألة يدخل في إطار آخر ليس هو الإطار الذي حددناه لهذا المقال .

لقد خصص ابن حزم الفارسي في كتابه «جمهرة أنساب العرب» بابا خاصا سماه : «جمهرة من نسب البربر» وألحق به فصلا ذكر فيه «بيوتات البربر بالأندلس» ، غير أنه لم يذكر أسماء كل الذين نقل عنهم . فقد بدأ حديثه عنهم بقوله : «قال قوم : إنهم [البربر] من بقايا ولد حام بن نوح عليه السلام ، وادعت طوائف منهم [الانتساب] إلى اليمن ، إلى حمير ، وبعضهم إلى بر بن قيس

---

(53) انظر ابن حزم. ــ «جمهرة...» ص 495، ابن خلدون. ــ «العبر...» (1959). ص 176 وما بعدها، 183 وما بعدها، 189، 190 وما بعدها ؛ «المقدمة» (1978) ص 12. 13.

ومع ذلك يلاحظ أن كثيرا مما ذهب إليه المشارقة بخصوص انساب وأصول سكان شمال افريقيا، هو الذي بقي سائداً ــ حتى عند بعض الباحثين ــ وهناك بعض ما قاله ابن خلدون في هذا الموضوع : «وحسبك بها صفقة خاسرة، ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى افريقية والبربر من بلاد المغرب، وأن افريقش بن قيس (...) غزا افريقية وأثخن في البربر، وأنه الذي سماهم بهذا الاسم، حين سمع رطانتهم وقال : ما هذه البربرة ؟ فاخذ هذا الاسم عنه ودُعوا به من حينئذ. وأنه لما انصرف من المغرب حجز هنالك قبائل من حمير فاقاموا بها، واختلطوا بأهلها، ومنهم صنهاجة وكتامة. ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي، والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير وتأباه نسّابة البربر وهو الصحيح وذكر المسعودي أيضا أن ذا الاذعار من ملوكهم [اليمن] قبل افريقش (...). غزا المغرب ودوخه (...) وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط واشبه باحاديث القصص الموضوعة... ــ («المقدمة»، ص 12).

عيلان ، وهذا باطل لاشك فيه ، وما علم النسابون لقيس عيلان ابنا اسمه بر أصلا . ولا كان لحمير طريق إلى بلاد البربر ، إلا في تكاذيب مؤرخي اليمن»[54] . نلاحظ هنا أنه ذكر اسم من قال ، مع أن معرفة مصدره هنا له أهمية قصوَى بالنسبة إلى ما نحن بصدده من البحث عن النسابين الأمازيغيين الأولين ، وقد كتب كذلك بعد الفقرة المذكورة مباشرة : «ورأيت لبعض نسّابي البربر...»، مما يدل على أنه قرأ لهؤلاء النسّابين . ورغم أنه قال في نفس الفقرة : «ذكر ذلك يوسف الوراق[55] عن أيوب بن أبي يزيد بن مخلد بن كيداد»[56] ، فإننا نعتقد أنه اطلع على كتب أخرى غير كتاب «أنساب البربر» لمحمد بن يوسف الوراق[57] ، وذلك اعتمادا على صيغة الجملة المذكورة نفسها ، ولأنه كذلك ذكر بعد ذلك اسما آخر من أسماء النسابين الأمازيغيين ، حيث كتب : «قال أبو محمد بويكني البرزالي الإباضي ، وكان ناسكا عالما بأنسابهم»[58] . ورغم أن ابن حزم لم يذكر من النسابين غير الأسماء الثلاثة المذكورة أعلاه ، فإنه يمكن أن نضيف اسما رابعا هو أبو سهل الفارسي النفوسي[59] ، الذي كان حيا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) . أي في نفس الفترة التي كان فيها محمد بن يوسف

---

(54) «جمهرة...»، ص 495 انظر كذلك ابن خلدون. ــ «العبر...» (1959) ج 6، ص 176 إلى 192 والمقدمة (1978)، ص 12.

(55) انظر عنه المنوني «المصادر.. » ص 25، ابن خلدون. ــ «العبر...» (الترجمة الفرنسية) 1925 ج 1. ص 169. لم يكن محمد بن يوسف الوراق هذا نسّابة فحسب، بل كان كذلك مؤرخا وجغرافيا مرموقا (انظر ابن عذاري «البيان» (1980) ج 1، ص 26 وما بعدها).

(56) انظر : René BASSET. — op. cit. p. 5

وأيوب هذا هو ابن أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني الزناتي الذي ثار في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة ضد أبي القاسم الشيعي بافريقية (انظر : ابن عذاري. ــ «البيان...» (1980)، ج 1، ص 216) وما بعدها. وأيوب هذا هو الذي سلم لمحمد بن يوسف الوراق بالأندلس ما وضعه أبوه في انسابهم والتي وصل بها إلى يفرن بن جانا جد زناتة (انظر : R. BASSET. — op. cit. p.5
وقد عده ابن خلدون من النسابين الامازيغيين («العبر...» (1959) ج 6، ص 186)
انظر عنه كذلك ابن خلدون. ــ «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 203.

(57) انظر البيذق، المقتبس...، (1971). ص. 14.

(58) «جمهرة...»، ص. 498، لم نتوفر لحد الآن على معلومات تساعد على التعرف على هذا العالم الناسك النسّابة.

(59) انظر : R. BASSET. — op. cit. p.5

الوراق تقريبا . وبذلك نكون قد حددنا الفترة التي عاش فيها أقدم من عرفنا من النسابين الأماريغيين المنقول عنهم في مجال الأنساب . ويبدو أن أقدم هؤلاء جميعا هو أيوب بن أبي يزيد الذي اغتيل ما بين سنتي 333هـ و336هـ[60] .

هناك جماعة أخرى من النسّابين نعرفها بأسمائها ، وبالنقول التي أخذت من الكتب التي ألفوها في أنساب الأمازيغيين. ولكننا لا نعرف بالضبط الفترة التي كانوا فيها على قيد الحياة . ومن هؤلاء نذكر سابق بن سليمان المطماطي الذي قال عنه ابن خلدون أنه أكبر نسّابي الأمازيغيين المعروفين آنذاك[61] ، وهاني بن يصدور الكّومي الذي اعتبره ابن خلدون من نسابة الأمازيغ ، ووضعه في نفس مرتبة سابق ابن سليمان المطماطي السابق الذكر[62] ، وهاني بن بكور الضريسي الذي يذكره ابن خلدون أحيانا قبل سابق بن سليمان المطماطي حينما يتعلق الأمر بأنساب الأمازيغيين[63] .

---

(60) انظر ابن خلدون. ــ «العبر...» (1959)، ج 6، ص 176.

انظر كذلك : R. BASSET. — op. cit. p.5

وقد نقل عن بعضهم في مجال الاخبار التاريخية كذلك، بل يبدو أن كتب هؤلاء لم تكن كتب انساب فقط بالمعنى المحدود، ولكن كانت كتب اخبار كذلك، كما كان الأمر بالنسبة الى كتب الأنساب الأولى في الشرق. وأكبر دليل على ذلك «كتاب الأنساب» لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم السابق الذكر. أما بالنسبة إلى كتب النسّابين الأمازيغيين الأولين، فشهادة أبي القاسم الزياني في الموضوع جد بليغة، اذ يقول : «وطالعت تاريخ بن اسحاق (كذا) المطماطي، وتاريخ هاني بن يصدور الكومي، وتاريخ كهلان بن أبي لوا الأوربي، في أنساب البربر وأيامهم في الجاهلية والاسلام، لأنهم كانوا نسّابة البربر...». («الترجمانة»، (1967)، ص 144).

وقد عاش في نفس الفترة شخص اسمه عريب بن سعد القرطبي، غير أنه ذكر كمؤرخ لا كنسّابة. (انظر المنوني. ــ «المصادر...»، ص 25) وابن خلدون. ــ «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 203، 261). وبما أنه كتب في تاريخ الأسرة المدرارية بسجلماسة، واعتمده في هذا الموضوع كل من ابن خلدون وابن عذاري وغيرهما (انظر المنوني. ــ «المصادر...»، ص 25)، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأنه اشار إلى انساب مكناسة التي ينتمي إليها المدراريون السجلماسيون واذا لم يُنقل عنه في هذا الموضوع، فربما لأنه لم يأت فيه بجديد بالمقارنة مع من سبقه من النسّابين.

(61) «العبر...»، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص. 248.

(62) «العبر...» (1959)، ج. 6، 177 ؛ و(الترجمة الفرنسية) (1925)، ج. 1، ص. 251. وهنا وصفه ابن خلدون بالشهرة، وسماه هاني بن يصدور بن مريس بن نفوت ونفوتة فرع من كوميا.

(63) «العبر...» (1959)، ج. 6، ص 186. وقد نقل عن هاني الضريسي هذا، عبيد الله بن صالح بن

أما كهلان بن أبي لوا الأوربي الذي يشير إليه ابن خلدون في الغالب كلما ذكر الثلاثة السابقين فإننا لم نضعه معهم لسبب واحد هو أننا نعرف عصره. فقد كان حيا بالفعل في أوائل القرن الخامس الهجري (أوائل القرن الحادي عشر الميلادي)[64]. وبما أن ابن حزم لم ينقل عن أي واحد من هؤلاء الأربعة رغم كل ما قيل عنهم بعده، فإن السبب في ذلك قد يكون هو أنهم عاشوا في فترة متأخرة عن عصره. ولكن هذا الإفتراض يمكن أن تدلي به فيما يتعلق بسابق وهاني الكومي وهاني الضريسي، لأننا لا نعرف الفترة التي عاشوا فيها. أما كهلان الأوربي فلا يجوز اعتباره كذلك، لأنه كما ذكرنا سابقا– كان حيا في أوائل القرن الخامس الهجري، ولم يتوف ابن حزم إلا في سنة 456 / 1064. ومع ذلك يمكن أن نفترض مرة أخرى أن ابن حزم اطلع على كتابه. ولم يذكره لسبب من الأسباب، أو لم يصله إلا بعد أن انتهى من تأليف كتاب الجمهرة، أو لم يصله البتة. ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة إلى الثلاثة الآخرين في حالة ما إذا كانوا سابقين لابن حزم أو معاصرين له.

بقي لنا أن نشير إلى شخص آخر مرموق في ميدان الأنساب الأمازيغية هو عبد الله بن أبي المجد المغيلي. ان كتابه عن «أنساب البربر» يعتبر – إلى حد الآن– مفقودا أو ضائعا، ولكن ما نقل عنه يعد دليلا على أن تأليفه هذا كان ذا قيمة كبيرة، فقد نقل عنه ابن عذاري في كتاب «البيان المغرب»[65] وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم في «كتاب الأنساب» المذكور سابقا[66]، وقد وردت في

= عبد الحليم في «كتاب الأنساب» قائلا: «وروى هاني بن بكون (كذا) الضريسي، وغيره من نساب أهل المغرب...» ص 24.

(64) انظر ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1 ص 247 — 248 وقد قال عنه أنه كان عالما جدا بانساب البربر.

(65) حيث قال: «قال أبو المجد المغيلي، وعلي بن حزم وغيرهما: أن زناتة هم أبناء جانا بن يحيى بن صولات بن ورتناج...» «البيان...» (1980)، ص 65.
انظر كذلك المنوني. — «المصادر...» ص 26. الذي أكد أن صاحب مفاخر البربر أفاد منه كذلك.

(66) مخطوط الخزانة العامة بالرباط. رقم ك 1275، ص 23.24.
انظر التعليق رقم 41.

هذا الأخير العبارة التالية : «وقال أبو المجد المغيلي في تاريخ الكنعانيين والعمالق ..»[67]. إن أهمية هذه الجملة، تكمن في كونها تعطينا عنوان كتاب عبد الله بن أبي المجد المغيلي، وهو «تاريخ الكنعانيين والعمالق». ومنه استقى عبيد الله ابن صالح بن عبد الحليم ما أورده من معلومات عن أنساب الأمازيغيين، غير أن هذا لا يعني أن الكتاب كان يحوي سلاسل الأنساب فقط ، بل يضم كذلك أخبارا تاريخية كما يدل على ذلك عنوان كتابه المذكور. ومن الممكن جدا أن يكون هذا الكتاب نفسه هو الذي يشار إليه باسم «كتاب الأنساب».

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون لم يذكر اسم عبد الله بن أبي المجد المغيلي ، مع أن كتاب هذا الأخير كان معروفا في عصره.

تلك كانت بعض الإشارات إلى النسّابين الأمازيغيين المشهورين الذين بقيت بعض آثار تآليفهم فيما اقتبس منها في كتب الآخرين التي وصلت إلينا. والغريب في الأمر هو أن جل كتبهم كانت متداولة إلى وقت قريب ومع ذلك فإنها تبخرت جملة[68] في حين احتفظ لنا بكتب أقدم منها بكثير. فإذا كان كتاب الأنساب

---

(67) م. نفسه. ص 23.
قارن مع ماورد في «دليل مؤرخ المغرب» لابن سودة، 1960، ج. 1، ص 73.

(68) هناك كتب أخرى كثيرة، كتبت في الموضوع، لم نذكرها هنا، منها على سبيل المثال : «الديباجة في أخبار صنهاجة» و«النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة بافريقية وباجة» لحمادُو الصنهاجي المتوفى بمراكش عام 629هـ والذي قال عنه مؤلف «مفاخر البربر» انه كان قاضيا بأزمور سنة 616هـ (انظر «الذيل والتكملة»، تحقيق محمد بن شريفة (1984)، القسم الأول، ص 323 ـــ 324 و«دليل مؤرخ المغرب» لابن سودة، ج 1، ص 167) وإبراهيم بن عبد الله التَّمْزُوغتي (انظر R. Basset. op. cit. p. 10 وموسى بن صالح الغماري الذي مجده ابن خلدون إلى حد كبير («العبر...») (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 205) وعبد الحق بن إبراهيم الصنهاجي (انظر البيذق «المقتبس...» (1971). ص 14).
وكتب التاريخ ـــ التي قد لا تخلو من معلومات عن الأنساب الأمازيغية كلا أو بعضا ـــ ككتب محمد بن يوسف الوراق (انظر المنوني : «المصادر...» ص 25) وكتب خالد بن خداش وخليفة بن خياط (انظر المنوني. ـــ «المصادر...» ص 26 ؛ وكذلك R. Basset. — op. cit. p : 10 وكتاب غريب بن سعد (أو حميد) القرطبي (انظر ابن خلدون. ـــ «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 203، 261)، وعنه نقل ابن خلدون ما ذكره عن المدراريين السجلماسيين، ونقل عنه غيره (انظر المنوني. ـــ «المصادر...» ص 25) وعبد المالك بن موسى الوراق صاحب كتاب «المقباس في اخبار المغرب و الأندلس» وأبو عبد الله بن حمادو السبتي البرنسي (انظر عنهما المنوني «المصادر...»، ص 47، 48) وغيرهم ممن لم نذكرهم أو لم نتعرف عليهم.

لعبيد الله بن صالح يعتبر استثناء ، فإنه يفيدنا كثيرا من جوانب متعددة ، نخص بالذكر منها هذا العدد الكبير من المهتمين بأنساب الأمازيغيين في عصر المؤلف (القرن الرابع عشر الميلادي)[69] .

هناك ملاحظة تبدو لنا جديرة بالإهتمام ، هي أن جل هذه الكتب بدأ نجمها في الأفول لدَى المؤرخين بعد القرن الرابع عشر الميلادي . في حين بدأت كتب الأنساب في غالبيتها تتجه اتجاها جديدا ظهر بوضوح في عناوينها . هذا الإتجاه يتلخص في الاهتمام بأنساب الشرفاء والأولياء وبيوتات الأرسطوقراطية الدينية الحضرية منها بالخصوص[70] . وهذا — في نظرنا — تحول له ارتباط وثيق بالتطور الإيجابي للحواضر ، والتطور السلبي للبوادي . وهذا ما سيتأكد فيما بعد . خصوصا بعد ترحيل المسلمين من الأندلس . وهذا هو الشيء الذي لم يلاحظه ابن خلدون ، ولا يمكن أن يؤاخذ عليه ، لأن مفعوله لم يبرز بعد على المستوَى السياسي في عهده . ولكنه لاحظ بروزه على المستوَى الإقتصادي ، وأشار إليه في الفصل الثالث والتاسع والعشرين من المقدمة .

ورغم أن الأستاذ محمد القبلي اعتبر أن قيام السعديين في القرن السادس عشر كان انتصار للصوفية المتمركزة — بصفة خاصة — في البوادي المغربية (مساهمة ... ص 44) ، وهذا ما لا نشك فيه ، ولكننا نعتبر ذلك — من وجهة نظر الأنساب ودورها في تأسيس الدول كما يراها ابن خلدون — انتصارا للمفهوم الحضري للنسب . والدليل على ذلك هو — كما قال الأستاذ محمل القبلي في نفس الصفحة من المقال — أن عمل الزوايا أهل «لتحويل الحكم عن العصبيات البربرية» . أي أن الأنساب فقدت مدلولها ومفهومها الخلدونيين وهكذا نلاحظ أن ما لاحظه ابن خلدون واعتبره وسواسا لا أقل ولا أكثر ، هو الذي غير المفاهيم كلها فيما بعد .

---

(69) انظر التعليق رقم 41.

(70) انظر على سبيل المثال عناوين الكتب المؤلفة في هذا الموضوع بعد الفترة المذكورة، والموجود بعضها في «دليل مؤرخ المغرب» لابن سودة، (1960)، ج 1، ص 71 وما بعدها.
وليفهم هذا الاتجاه أكثر يراجع مقال محمد القبلي «مساهمة...» مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، عدد 3 — 4 (مزدوج)، 1978، ص 7 — 59.

لماذا هذا الإهتمام الكبير بالأنساب لدى علماء الأمازيغيين في فترة مبكرة من عصر الإسلام المغربي ، رغم أن الضرورة الشرعية والتنظيمية منعدمتان ؟

إنه سؤال ليس من السهل الإجابة عنه ، خصوصا وأن مصادرنا التاريخية المعروفة لا تشفي غليل من يحاول تحليل هذه الظاهرة . فإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى أن الإهتمام بالأنساب لدى الأمازيغيين لابد أن يكون قديما[71] ، فإن ذلك لا يبرر هذا الإلحاح على كتابة الأنساب وجمعها في عهد الإسلام الذي كان منذ البداية ضد عادة التفاخر بالأنساب ، كما كان الأمر في الجاهلية العربية . وإذا علمنا أن جل الأمازيغيين الذين اهتموا بجمع وتدوين أنساب إخوانهم ، كانوا — بشهادة ابن حزم وابن عذارى وابن خلدون ومؤلف كتاب «مفاخر البربر» وعبيد الله بن صالح ابن عبد الحليم ، وغيرهم — من العلماء الصالحين — بل منهم من أخذ عن التابعين مباشرة كسمكو بن واسول ، جد المدراريين السجلماسيين[72] ، أقول إذا علمنا ذلك ، فإن الظاهرة المذكورة تستدعي الإستغراب أكثر من ما لو كان المهتمون بالأنساب من غير الراسخين في العلم[73] .

أمام الصعوبات المذكورة ، لا يسعنا إلا أن نبدي بعض الملاحظات التي يمكن أن تساعد على تلمس الطريق نحو إيجاد جواب شاف للسؤال المطروح :

1) أول ملاحظة يمكن إبداؤها هي أن جل النسابين الأوائل المعروفين لدينا — بأسمائهم على الأقل — ينتمون إلى من اصطلح على تسميتهم بالبتر أبناء مادغيس ، شقيق برنس جد البرانس الذين يكونون القسم الثاني من أبناء مازيغ[74] . فأبو

---

(71) انظر عند التعليق رقم 49.

(72) انظر البكري. — «المغرب...» (1965)، ص 149 ؛ ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج. 1، ص 202 وما بعدها ؛ محمود اسماعيل. — «الخوارج في المغرب» (1976) ص 48.

(73) انظر ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 173 ؛ «مفاخر البربر» مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 1020 ص 37.

(74) انظر : ابن حزم. — «جمهرة...»، ص 495 وما بعدها ؛ ابن خلدون. — «العبر...» (1959)، ج. 6، 176. 177. 186. 190 وما بعدها.

محمد بويكني البرزالي الذي كان واحدا من مصادر ابن حزم ، كان من بني برزال ، وهم بطن من بطون زناتة[75] ، وأبو سهل الفارسي النفوسي ، ينتمي إلى نفوسة وهم أيضا من نسل مادغيس[76] ، وأيوب بن يزيد مخلد بن كيداد ، كان هو أيضا من زناتة[77] ، وسابق بن سليمان المطماطي وكهلان بن أبي لوا كانا من مطماطة[78] . وهؤلاء من أبناء عمومة زناتة[79] ، وعبد الله بن أبي المجد المغيلي ينتمي إلى مغيلة وهم من البتر[80]. وقد عد ابن خلدون مغيلة من إخوان مطماطة[81] ، وهاني بن يصدور الكومي ، وكوميا من أبناء فاتن كمديونة ، وكلهم إخوان مغيلة ومطماطة ومطغرة[82] وهاني بن بكور الضريسي ، وضريسة من نسل مادغيس الأبتر[83]. والجدير بالذكر أن خالد بن خداش صاحب كتاب «تاريخ افريقيا» وخليفة بن خياط (المنوني . — المصادر ... ، ص 26) . كانا كذلك من مغيلة . وهذا الإنتماء له أهميته كما سنرى فيما بعد . (انظر ابن خلدون . — «العبر ..» الترجمة الفرنسية ، ج 1 ، ص 249) .

2) الملاحظة الثانية هي أن جل هؤلاء — إن لم نقل كلهم — كانوا ينتمون إلى مجموعات (أو «قبائل») كانت تعتنق واحدا من المذاهب الخارجية : فبنوا برزال

---

(75) انظر ابن حزم. — «جمهرة...» ص 498.

(76) انظر ابن حزم. — «جمهرة...»، ص 496، ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج. 1، ص 170، 226.

(77) انظر ابن عذاري. — «البيان...» (1980). ج 1، ص 216.

(78) انظر ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج. 1، ص 247 — 248.

(79) انظر ابن حزم. — «جمهرة...»، ص 496 ؛ ابن خلدون. — «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 172، 236.

(80) انظر ابن حزم. — «جمهرة...»، ص 496 ؛ ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 172.

(81) «العبر...» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172، 248، 250.

(82) انظر : «العبر...» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172، 236، 250 وما بعدها ؛ قارن مع البيذق «المقتبس...» (1971)، ص 13 — 14.

(83) انظر : ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص 170. 172، 236 ؛ البيذق «المقتبس...»، (1971)، ص 51.

كانوا إباضية[84] ، ونفوسة كانوا من الأوائل الذين اعتنقوا المذهب الإباضي[85] ، وزناتة ومطماطة[86] ، ومغيلة[87] ، ومطغرة[88] ، كذلك كانوا كلهم خوارج . أما كوميا ، فرغم أننا لا نتوفر على نص صريح يثبت انتماءها إلى فرقة من فرق الخوارج المغاربة ، فإنه من الراجح أن تكون قد تبنت — هي بدورها — مذهب الصفرية ، ولو على سبيل التضامن مع إخوانها مطغرة[89] . أما ضريسة فتضم جميع أبناء فاتن الذين منهم مطغرة ومغيلة وكوميا ومطماطة وغيرهم[90]. وبما أن ابن حزم وابن خلدون لم يشيرا إلى مجموعة مستقلة تحمل هذا الإسم فإن النسّابة هاني بن بكور الضريسي ، السابق الذكر ، أخذ الإسم الأعلى لكل المجموعات المذكورة ، واكتفَى به عن اسم المجموعة الصغيرة الحقيقية التي كان ينتمي إليها ، ولا يمكن أن تكون إلا واحدة من التي تنحدر من ضريس حفيد مادغيس .

---

(84) ابن حزم. — «جمهرة...» ص 498.
انظر كذلك : R. Basset. — op. cit. p. 4-5

(85) «وفي أيامه [سلمة بن سعيد داعية أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، تلميذ جابر بن زيد الذي يعتبرهُ البعض أول أئمة المذهب الإباضي]، تمّ انتشار المذهب (الاباضي) بين بربر نفوسة، في مستهل القرن الثاني الهجري، ومنذ ذلك الحين أصبح جبل نفوسة «دار هجرة» للمذهب الاباضي في بلاد المغرب» (محمود اسماعيل. — «الخوارج...»، (1976)، ص. 54.53)، انظر كذلك : ابن خلدون. — «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج. 1، ص. 226 وما بعدها، وكذلك :
Ch. A. Julien. — **Histoire de l'Afrique du Nord**, 1975, t. II, p. 31

(86) انظر : ابن خلدون. — «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج 1، ص. 241.

(87) ابن خلدون. — م. نفسه، ص 249.221 ؛ انظر كذلك : البكري. — «المغرب...» (1965)، ص. 147.

(88) ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ص. 237 ؛ انظر كذلك : محمود اسماعيل. — «الخوارج...» (1976)، ص. 47 — 48.
ويكفي أن نشير هنا إلى أن زعيم الثورة الخارجية بالمغرب كان هو ميسرة المطغري الذي تلقى المذهب عن عكرمة كما تلقاه عنه سمكو بن واسول السابق الذكر.

(89) انظر : ابن خلدون. — «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، 1925. ص. 237، 251 ؛ وكذلك : محمود اسماعيل. — «الخوارج...». (1976)، ص. 48.
وقد ذكر ابن خلدون (م. نفسه، ص 230)، أنهم اختلطوا باخوانهم وحلفائهم وارفجوما، وهؤلاء كانوا — هم بدورهم — خوارج (ابن خلدون. — م. نفسه، ص. 219).

(90) ابن خلدون. — م. نفسه، ص. 236.

3) الملاحظة الثالثة هي أن هؤلاء أعطوا عن أنساب شعوبهم معلومات أكثر تفصيلا من التي أعطوها عن شعوب أبناء عمومتهم المنتمين إلى نسل برنس . ويظهر هذا بوضوح في تفاوت عدد الصفحات المخصصة لكلا الفريقين عند كل من ابن حزم وابن خلدون[91] . ولاشك أن هذا راجع إلى عدم تمكنهم من معرفة تفاصيل أنساب إخوانهم البرانس ، أكثر مما هو راجع إلى إهمال مقصود . ومع ذلك فإن الإهتمام المتأخر لأبناء برنس بأنسابهم (كتاب الأنساب لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم ، مثلا) يمكن — في الحالة الحاضرة لمعارفنا — أن يفتح المجال لتخمينات كثيرة منها مثلا أن المذهب الصفري الذي انتشر في المغرب الأقصى أكثر من غيره ، لم يكن — رغم تطرفه — يولي مسألة الأنساب اهتماما خاصا . لأسباب مبدئية لا نعرفها . أو لأسباب موضوعية يصعب إثباتها (انظر التعليق رقم 21) .

4) نلاحظ كذلك أن جل هذه المجموعات كانت تقطن القسم الشرقي من شمال افريقيا ، الممتد من مصر إلى وسط المغرب الأوسط[92] . وهذا يعني أنها كانت أول من اتصل بالعرب الفاتحين ، وبالتالي كانت أول من قاومهم[93] كما كانت أول من اعتنق الإسلام وساهم في نشره[94] .

وبما أن العناصر العربية التي كانت في الجيش الإسلامي ، كانت تعطي جانب الأنساب أهمية كبيرة — وخاصة في عهد بني أمية — وكانت مسألة النسب هذه تؤثر تأثيرا كبيرا في السلوك السياسي للولاة والخلفاء الأمويين ، وكذا الصراع القديم

(91) «جمهرة...»، ص. 495 وما بعدها ؛ «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، ج. 1، ص 226 وما بعدها.

(92) انظر : ابن خلدون. — «العبر...»، (الترجمة الفرنسية)، 1925، ج. 1، ص. 219 وما بعدها، 226، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(93) انظر : ابن خلدون. — م. نفسه، ص. 216 وما بعدها، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(94) انظر : ابن خلدون. — م. نفسه، ص.198، 210، 212 : فمغراوة مثلا اعتنقوا الاسلام في عهد عثمان بن عفان أي قبل الفتح (ابن خلدون. — م. نفسه. ص. 210) ؛ وزناتة هم الذين أنقذوا عقبة ابن نافع، هو وجنوده من الموت المحقق حينما كان في جبال المصامدة بالمغرب الأقصى (ابن خلدون. — م. نفسه، ص 212). واجتازت فرق كثيرة من زناتة من مطغرة إلى شبه جزيرة ايبريا واستقرت هناك (ابن خلدون. — م. نفسه، ص 237). كما أن جماعات كثيرة من مكناسة دخلت الأندلس في أوائل الفتح. وبقيت هناك (ابن خلدون. — المرجع نفسه، ص 259).

المعروف بين القيسية واليمنيّة[95] ، فإن الأمازيغيين يمكن أن يكونوا قد تأثروا — هم بدورهم — بهذه الصراعات ، وركزوا على مسألة الأنساب ، وأحاطوها باهتمامهم ، ووظفوها لتلعب دور المحرك تجاه الظروف المستجدة . وربما كان هذا هو السبب الحقيقي في ادعاء بعض المجموعات الأمازيغية — كلواتة وهوارة وزناتة — الانتماء إلى حمير[96] ، الادعاء الذي أبطله ابن حزم[97] وكذّبه ابن خلدون[98] وقد يكون هذا الادعاء رد فعل أولي من هؤلاء الأمازيغيين ، بعد الفتح مباشرة ، بغية الاحتفاظ بامتيازاتهم في إطار الوضعية الجديدة،وتقربا من الفاتحين المنتصرين[99] ؛ ثم تغير موقفهم بعد ذلك ، إثر اعتناقهم مذهب الخوارج ، وخاصة مذهب الإباضية التي أولت موضوع فضائل الأمازيغيين «وما سيتم على أيديهم من عودة الإسلام إلى أصوله الصحيحة»[100] اهتماما كبيرا . وليس من المستبعد أن يكون لهذا الموقف أثر على الرجوع بأنساب الأمازيغيين إلى أصولها الحقيقية . وكأن اعتناق المذاهب الخارجية قد أرجعت إليهم الثقة بأنفسهم ، وشجعتهم على إعلان تمايزهم ،

---

(95) انظر :
Georges Marçais. — **La Berberie musulmane et l'orient** au Moyen-Age, Paris, 1946, p.44
Mohamed Kably. — Ummah, identité régionale., pp. 89 sqq.

(96) ابن خلدون. — «العبر...» (الترجمة الفرنسية)، 1925، ص. 185 ؛ المقدمة (1978)، ص. 132 — 133.
انظر كذلك : «الترجمانة الكبرى» الزياني (1967) ص. 548.

(97) «جمهرة...»، ص. 495، انظر التعليق رقم 54.

(98) انظر التعليق 53.

(99) انظر ابن خلدون. — «المقدمة» (1978)، ص. 132. 133 ؛ وفي هذا المعنى يقول : «وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها (...) فينزعون إلى ذلك النسب ويتورطون بالدعوى في شعوبه (...) وهذا كثير في الناس لهذا العهد، فمن ذلك ما يدعيه زناتة جملة أنهم من العرب...»، وقد كتب في العبر، (1959)، ج. 6، ص. 192 يقول : «وأما نسابة البربر فيزعمون في بعض شعوبهم أنهم من العرب، مثل لواتة يزعمون أنهم من حمير، ومثل هوارة يزعمون أنهم من كندة من السكاسك، ومثل زناتة تزعم نسّابتهم أنهم من العمالقة (...) ومثل غمارة أيضا وزوارة ومكلاتة يزعم في هؤلاء كلهم نسابتهم أنهم من حمير (...) وهذه كلها مزاعم. والحق الذي شهد به الموطن والعجمة أنهم بمعزل عن العرب...»، انظر كذلك : «الاستقصا»، الناصري، (1954)، ج. 1، ص. 60 وما بعدها. وانظر : Mohamed Kably. — op. cit. pp. 100 sqq

(100) انظر : محمود إسماعيل. — «الخوارج...»، (1976)، ص. 54.

وخاصة بعد أن أصبحت لديهم زعامات دينية أمازيغية حصلت على تكوين عال ، وبلغت مستوى رفيعا في العلوم الدينية . ومنهم من أخذها من مصادرها العليا كعكرمة المغربي الذي أخذ عن أبي هريرة والسيدة عائشة[101] . وعن عكرمة هذا أخذ أبو القاسم سمكو بن واسول[102] وميسرة المطغري زعيم الصفرية بالمغرب الأقصى[103] . بل إن زعماء الخوارج بالمغرب الكبير عملوا فيما بعد على تكوين الأطر الأمازيغية ، حتّى يتحملوا هم أنفسهم أعباء نشر المذهب وإظهاره : «ولذلك تم اختيار ممثلين عن الجهات التي انتشر فيها المذهب [الإباضي] للتوجه إلى البصرة لمزيد من الدرس فاختير عاصم السدراتي من غرب الأوراس وأبو داود القبلي النفزاوي من نفزاوة جنوب افريقية [تونس الحالية] ، واسماعيل بن درار بن غدامس جنوبي طرابلس ، وانضم إليهم عبد الرحمان بن رستم من القيروان ، وتوجه هؤلاء الذين عرفوا «بحملة العلم» إلى البصرة حيث ظلوا في صحبة أبي عبيدة مسلم خمس سنوات يتلقون العلم على يديه ، ويعدون العدة للظهور ، ويتعلمون أصول الحكم وفنونه»[104] .

هناك تفسير آخر يمكن أن يكون له حظ أكبر من الصحة . ذلك لأنه يعتمد على تبرير صريح لمسألة اهتمام الأمازيغيين بأنسابهم ، بل بمفاخرهم . فقد افتتح صاحب «مفاخر البربر» كتابه بالعبارة التالية : «الحمد لله رب العالمين ، وصلّى الله على محمد وآله وأصحابه أجمعين ، أما بعد : فإنه لما كانت البربر عند كثير من جهلة الناس أخس الأمم وأجهلها وأعراها من الفضائل ، وأبعدها من المكارم ،

---

(101) انظر : محمود إسماعيل. — م. نفسه، ص. 46 — 47.

هذا الافتراض يمكن اعتماده إلى حد ما، لأننا لاحظنا أعلاه أن جل النسابين كانوا ينتمون إلى «قبائل» تقطن كلها — أو أبرز فرقها على الأقل — في القسم الشرقي من افريقيا الشمالية. وفي هذا القسم انتشر المذهب الأباضي أكثر من انتشاره في أية منطقة أخرى من المغرب الكبير (انظر : محمود إسماعيل. — م. نفسه، ص 54، 55، 82).

(102) انظر : محمود إسماعيل. — مرجع نفسه، ص 48، وانظر كذلك :

A. Bel. — La religion musulmane en Berbère, Paris, 1938. pp. 167 sqq.

(103) انظر محمود إسماعيل. — م. نفسه ص 47.

(104) المرجع نفسه، 55.

رأيت أن أذكر ملوكهم في الإسلام ورؤساءهم وثوراتهم وأنسابهم وبعض أعلامهم وتواريخ أزمانهم ...»[105] .

من هذه الفقرات يتبين إذن ، أن من بين الدوافع التي جعلت الأمازيغيين يهتمون بأنسابهم وتاريخهم[106] ، وجود رأي أو واقع يحتقرهم وينقص من قيمتهم[107] ويبدو أن هذا الموقف كان ـ بالفعل ـ سائدا في الأندلس[108] .

يستخلص من الملاحظات السابقة ـ التي ليست في نظرنا إلا ملاحظاتَ أولية

---

(105) «مفاخر البربر» مخطوط رقم ك 1275 بالخزانة العامة بالرباط، ص 58. والجدير بالذكر أن كاتبا مجهولا (لعله عبد الحي الكتاني) كتب على الهامش، بمين الفقرات أعلاه ما يلي : «الذي أرى أن جميع ما يوجد من ذم البربر، أو جل ما يوجد، إنما هو من وضع شياطين الأندلس، لأن البربر هم الذين فتحوا الأندلس، وكان خيرهم أعظم جنود الأندلس، وكان هؤلاء ـ جزاهم الله تعالى عنا خيرا ـ مع الأدارسة، وهوى أهل الأندلس مع بني مروان».

(106) انظر ابن عذارى «البيان...»، (1980)، ج 1 ص 6 وما بعدها ؛ حيث خصّص فصلا سماه : «ذكر فضل المغرب وما ورد فيه من الأخبار والآثار» ؛ ومن بين الأحاديث التي أوردها فيه. الأحاديث الآتية : «لا تزال طائفة من أمتي بالمغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة»، «ستكون فتنة، خير الناس فيها الجند الغربي»، «خير الأرض مغاربها، وأعوذ بالله من فتنة الغرب»، «لا تزال عصابة من أمتي بالمغرب، يقاتلون على الحق، لا يضرهم من خالفهم...»

انظر كذلك : ابن خلدون. ـ «العبر...» (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 198 ـ 206 وهو فصل خصه لتمجيد الأمازيغيين وذكر فضائلهم وعلمائهم ودولهم...

(107) انظر «الاستقصا» للناصري (1954)، ج 1، ص 64.

انظر كذلك :

— Mohamed kably. — **Ummah identité.**, pp. 89 sqq.

— Mohamed Talbi. — **Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères bargawata»** in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-bèrbère, Alger, 1973. p. 218.

ـ ابن خلدون. ـ «المقدمة...» (1978)، ص 25.

(108) وفي هذا الصدد كتب الأستاذ محمد القبلي يقول :

De l'autre côté du détroit, et en dépit de l'effort régulièrement investi de la part des Maghrébins, combattants almoravides, volontaires, almohade ou mérinides étaient également méprisés, honnis sournoisement par les Musulmans et la Péninsule. D'abord parce que ces derniers s'estimaient en majorité arabes d'origine «conquérante» ; ensuite parce qu'ils devaient s'estimer culturellement superieurs et qu'à ce titre, ils se refusaient systématiquement à adopter les «intrus». Et c'est ainsi que les Berbères maghrébins, malgré leur suprématie officielle et leur généologie de prestige, étaient toujours aussi déconsidérés aux yeux des autres, parfois même de leurs simples serviteurs» (Ummah, identité régionale, p. 101).

غير متعصبة ــ ان اهتمام الأمازيغيين بأنسابهم وتاريخهم كان جوابا متأنيا وعميقا عن جملة من المشاكل المطروحة بعد الفتح الإسلامي مباشرة وبعد ذلك ، وخاصة بعد فتح الأندلس . ويمكن أن يوضع هذا الجواب في نفس الموقع وفي نفس الاتجاه الذي وضعت فيه الحركات السياسية الأمازيغية الإسلامية التي ظهرت في إطار المذهب الخارجي[109] . ويبدو أن سيادة المذهب السني بشمال افريقيا فيما بعد ، كان عاملا من عوامل اختفاء كتب الأنساب التي ألفها الخوارج الأمازيغيون ، وبقاء جل كتبهم الأخرى دون نشر إلى يومنا هذا[110] .

ابن خلدون والنسب

نعود الآن إلى مؤرخ مغربي انفرد بإعطاء ظاهرة النسب مفهوما لم يسبق إليه : إنه ابن خلدون . لقد اكتشف بالفعل الوظيفة السياسية والمجتمعية لظاهرة طبيعية في الأساس هي علاقة النسب الموجودة بين الأفراد والجماعات في المجتمعات ذات التنظيمات الإثنية ، وعليها بنَى نظريته السياسية كلها كما سبق أن قلنا في مقدمة هذا المقال .

سنحاول هنا التعرف على رأي ابن خلدون في هذا الموضوع معتمدين أساسا على ما كتبه حوله في كتاب المقدمة .

I — تعريف ابن خلدون للنسب :

يعتبر ابن خلدون «أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل»[111] . وصلة الرحم هذه تلزمها العلاقة النسبية التي تربط بين الأفراد المنحدرين من أب واحد .

---

(109) انظر : Mohamed Talbi. — op. cit, pp. 228 sq.

(110) انظر مقال : Tadeusz Lewicki.— **Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen Age**, in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, Alger, 1973. p. 33.

وقد أشار الكاتب في مقاله هذا إلى أن جل المصادر الموجودة الآن عن ماضي الأمازيغيين، من وضع علماء السنة.

(111) «المقدمة» ص 128.

وقد شرح معنَى الحديث : «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» . بقوله : «بمعنَى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الرحم»[112] . فصلة الرحم هنا معناها ــكما هو معلومــ التعاطف والتزاور والتعاون والتعاضد على المستوَى العائلي المحدود . وهذا هو الحد الأقصَى الذي أراد الإسلام ألا تتجاوزه العلاقة النسبية ، عكس ما كانت عليه في الجاهلية . ولنفس الهدف أيضا حسمت مسألة الطعن في أنساب الناس «لأن الناس مصدقون في أنسابهم» ، «فلا تعارض فيها [مقاصد الشريعة] بين المقطوع والمظنون [من النسب]»[113]. غير أن بين هذا التعريف وبين الواقع حتَّى عهد ابن خلدون بونا شاسعا . وهذا ما لاحظه بالفعل وحاول أن يشرحه شرحا يفرغ التعريف السابق من مضمونه ، لأن النسب بهذا المضمون ، ليست له أية فعالية مجتمعية أو سياسية . وسنتطرق للتعريف الثاني لدَى ابن خلدون فيما بعد . وسنرَى بعد ذلك أن هذا التعريف هو الذي يهم ابن خلدون نظرا لدوره الخطير في تحريك المجتمع ، وتكوين الزعامات السياسية وإنشاء الدول ، ولدوره كذلك في تحطيم ما ذُكر ومحوه .

النسب في البوادي[114] والأرياف[115] والحواضر.

يميز ابن خلدون بين النسب في كل من البوادي والأرياف والحواضر. في البوادي يكون النسب صريحا : «وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن (.....) فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم (...) فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ، ولاتزال بينهم

(112) م. نفسه، ص 129.

(113) م. نفسه، ص 25، 27 وانطلاقا من هذا المذهب دافع عن النسب الشريف للادارسة ضد من كانوا يطعنون فيه (بنو العباس والأغالبة). كما هاجم الذين يشككون في نسب ابن تومرت «مع أنه إن ثبت أنه ادعاه [النسب الشريف] وانتسب إليه، فلا دليل يقوم على بطلانه، لأن الناس مصدقون في أنسابهم». («المقدمة» ص 27).

(114) البادية هنا بمعنى الصحراء حيث مواطن القبائل الراحلة.

(115) الأرياف بالمعنى الخلدوني هي المناطق غير الحضرية التي تكون خصبة نسبيا، ونسبة السكان أعلى منها في الصحاري («المقدمة»، ص. 130)، قارن مع ص 122، 133 من نفس المرجع.

محفوظة صريحة ، واعتبر ذلك في مضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة ...»[116] .

أما النسب في الأرياف والحواضر فيتميز – في رأيه – بالإختلاط والتداخل ، عكس ما يقع في البوادي .

فبخصوص الأرياف ، كان الإختلاط كبيرا منذ عهد عمر بن الخطاب على الأقل ، مما دفعه إلى حث العرب على المحافظة على أنسابهم ، فقال : «تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السودان ، إذا سئل أحد عن أصله قال من قرية كذا»[117] .

وقد وقع هذا الاختلاط بصفة خاصة ، في قبائل عرب : «حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد»[118] . وتعليل ذلك – حسب ابن خلدون – هو مخالطتهم للعجم «وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم»[119] .

غير أن الاختلاط يقع بشكل آخر حتّى داخل القبائل البدوية التي اعتبرها ابن خلدون ذات أنساب صريحة غير مختلطة . وفي هذا المعنَى قال : «اعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء ، لفرار من قومه بجناية أصابها . فيدعي بنسب هؤلاء ...»[120] . غير أن ابن خلدون يرَى وجود فرق جوهري بين اختلاط الأنساب في الأرياف واختلاطها في البوادي . ففي الحالة الأولى – حسب رأيه – يؤدي ذلك الاختلاط إلى فساد

---

(116) المقدمة، ص. 129.

(117) المرجع نفسه، ص 130، الأرياف المقصودة هنا، هي أرياف الشام والعراق.

(118) المرجع نفسه، 130.

(119) م. نفسه، ص. 130، يقصد ابن خلدون أن هؤلاء لم يكونوا يخضعون في تنظيماتهم المجتمعية والسياسية لعصبية النسب، وإلا فالنسب بمعناه غير القبلي كان موجودا عند شعوب المنطقة غير العربية.

(120) م. نفسه، ص. 130 ؛ قد يكون ذلك بالاصطناع أو الاسترقاق : «مولى القوم منهم سواء كان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف» («المقدمة»، ص 135).

الأنساب[121] . أما في الحالة الثانية ، فلا يقع . وسيأتي شرح ذلك .

أما في الحواضر ، فنتيجة الاختلاط فيها هي نفس النتيجة التي لوحظت في الأرياف ، مع فارق هو بسيط في حد ذاته — ولكنه ستكون له نتائج بعيدة المدى فيما بعد[122] . هذا الفارق هو أن النسب اكتسب مفهوما آخر ، ليس هو المفهوم الذي دافع عنه ابن خلدون بقوة[123] . فإذا كانت الأنساب قد فسدت — بالمعنى الخلدوني — في الحواضر ، فإن بعض أهل الحضر أصبحوا يعتقدون ويروجون أن «الحسب هو أن يكون [المرء] من قوم قديم نزلهم بالمدينة»[124] . وعن هذا الرأي رد ابن خلدون بقوله : «وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه ، وتحمل غيرهم على القبول منه»[125] . وقال كذلك : «ولا يكون للمنفردين من الأمصار بيت إلا بالمجاز ، وإن توهموا فزخرف من الدعاوي (...) ، وأكثر ما رسّخ الوسواس في ذلك لبني اسرائيل ..»[126] . وقد أشار إلى أن بعض أهل الأندلس يطمحون إلى الوصول إلى المناصب العليا في الدولة ، اعتمادا على أنسابهم . وفي هذا الموضوع قال ابن خلدون : «وأكثر ما يقع في هذا الغلط ضعفاء البصائر من أهل الأندلس ، لهذا العهد لفقدان العصبية في مواطنهم منذ أعصار بعيدة بفناء العرب ودولتهم بها وخروجهم من ملكة أهل العصبيات من البربر ، فبقيت أنسابهم العربية محفوظة ، والذريعة إلى العز من العصبية والتناصر مفقودة ، بل صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين ، الذين تعبدهم القهر ورئموا للمذلة ، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة ، هي التي يكون لهم بها الغلب والتحكم ، فتجد أهل الحرف والصنائع منهم متصدين لذلك ساعين في نيله ...»[127] .

---

(121) م. نفسه، ص 130.

(122) انظر عند التعليق رقم 70.

(123) سنعرف هذا المفهوم في الفقرات الموالية.

(124) هذا قول ابن رشد نقله عنه ابن خلدون وانتقده «المقدمة» ص. 135.

(125) «المقدمة»، ص 135.

(126) م. نفسه، ص 134.

(127) م. نفسه، ص 31.

نستنتج مما سبق أن ابن خلدون ، يعتبر أن النسب في الأرياف والحواضر — نظرا لفساده فيها — ليست له أية قيمة عملية ، لأن مفعوله لا يتجاوز — ولا يمكن أن يتجاوز — مدلوله الأول المحصور في صلة الرحم فقط . وهذا المستوَى من التعامل مع الأنساب ليست له أبعاد تاريخية ، وبالتالي فابن خلدون لا يهتم به قطعا .

II — أقسام النسب لدى ابن خلدون :

اهتم ابن خلدون بتصنيف أنواع العلاقات النسبية ، لأن لكل نوع منها — في نظره — طبيعة خاصة ، ووظيفة معينة ، في توظيفه العام للنسب — كظاهرة مجتمعية — في ديناميكية المجتمع ككل .

وسنلاحظ أن المقياس الذي اعتمده في كل قسم منها هو مدَى قوة أو ضعف الاتحاد والتضامن والتناصر بين أفراد كل قسم أو بين الجماعات التي تكونه .

1 — النسب المتواصل :

وفيه القريب والبعيد ، فالقريب هو الذي تكون فيه الرابطة النسبية واضحة . أي أن انتماء كل العائلات المكونة للجماعة إلى جد معين ، معروف ، نظرا لقصر الفارق الزمني الذي يفصلها — في وضعها الحالي — مع فترة التأسيس ، أي حينما كان الجد الأعلى حيا . وفي هذا النوع تكون الوصلة ظاهرة تستدعي الالتحام والاتحاد والتناصر «بمجردها ووضوحها بين المتناصرين»[128] .

والبعيد هو الذي تكون فيه الرابطة النسبية بعيدة الذكرَى فـ : «إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تُنُوسي بعضها [الوصلة] ، ويبقَى منها شهرة ، فتحمل على النصرة لذَى نسبه بالأمر المشهور»[129] .

ويختلف النسب القريب عن البعيد ، بكون هذا الأخير يمكن أن يضم أشخاصا لا تربطهم علاقة دموية بالجماعة التي أصبحوا ينتمون إليها : «ومن هذا الباب الولاء والحلف»[130] . ومع ذلك فابن خلدون يعتبر أنه حتَّى في هذه الحالة ، تكون

(128) م. نفسه، ص 128.

(129) م. نفسه، ص 128.

(130) م. نفسه، ص 129.

العلاقة النسبية ثابتة ، نظرا لتوفر الشرط الذي يعتبره أساسيا في هذه العلاقة ، هذا الشرط هو وجود النعرة «لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها»[131] .

2 – النسب الخاص والنسب العام :

ومن جهة أخرى يميز ابن خلدون بين النسب الخاص والنسب العام ، فالنسب الخاص هو الذي يجمع بين أفراد كل مجموعة صغيرة «مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد»[132] ، من التي تكون مجموعا أكبر ، يدعي الانتماء إلى أصل واحد .

وفي النسب الخاص – في نظر ابن خلدون – يكون الالتحام أشد «لقرب اللحمة»[133] . ولذلك تكون الرئاسة في أصحاب النسب الخاص ، إذا كانوا أقوَى من غيرهم من ذوي الأنساب الخاصة داخل المجموع . وهذا هو معنَى قوله : «والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ، ولا تكون في الكل . ولما كانت الرئاسة إنما تكون في نصاب واحد منهم ، ولا تكون في الكل ، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوَى من سائر العصائب ، ليقع الغلب بها ، وتتم الرئاسة لأهلها»[134] .

أما النسب العام ، فهو الذي تنضوي تحته مجموعات – قد تكون كثيرة أو قليلة – من ذات الأنساب الخاصة . وهذه تزعم عادة أنها تنتمي إلى أصل بعيد واحد . ومفعول هذا الانتماء ، يظهر بصفة خاصة عندما تكون – ككل – في مواجهة مع مجموعة نسبية أخرى أجنبية . ويرَى ابن خلدون أن الالتحام في النسب العام يكون أقل منه في النسب الخاص[135] . وهذا الفرق لا يظهر – بطبيعة

---

(131) م. نفسه، ص 129، 130.

(132) م. نفسه، ص 131.

(133) م. نفسه، ص 131.

(134) م. نفسه، ص 131.

(135) م. نفسه، ص 131.

الحال ـ إلا حينما يتعلق الأمر بالقضايا الداخلية للمجموعة النسبية العامة[136] .

هذا وقد تعرض ابن خلدون لمسألة الحسب والشرف[137] وربط بينهما وبين النسب ربطا موضوعيا محكما . «ويعتبر أن الحسب والشرف الحقيقيين إنما هما بالخلال (...) فعنَى الحسب راجع إلى الأنساب ..»[138] . غير أنه يشترط في ذلك أن يكون في أهل العصبية «فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية ..»[139] ، وإلا فهما مجازيين فقط[140] . ـ فالحسب الذي يقتصر على تعديد الآباء والركون إلى العافية «ليس نسبا على الحقيقة وعلى الاطلاق»[141] .

III ـــ ثمرات النسب[142] :

سنتحدث في هذه النقطة عن التعريف الثاني للنسب عند ابن خلدون . وهذا التعريف هو الأساس في نظره ، لأنه بهذا المعنَى ـ كما سبق أن قلنا ـ هو الذي يساهم في الحركة التاريخية في المجتمعات القبلية . أي أنه يلعب دورا إيجابيا في السيرورة التاريخية لهذه المجتمعات . بينما يبقَى دور النسب ـ بالتعريف الأول ـ دورا سلبيا ، لأنه مجرد من ثمرته التي هي المبرر الوحيد للنسب كموضوع ، وهي وحدها

---

(136) انظر عند التعليق رقم 7.

(137) عن معنى الحسب والشرف، «انظر لسان العرب» لابن منظور (1955) ص. 310 (ب)، 311 (أ) وكذلك : Encyclopédie de l'islam, (1971)., t III p. 245 (b)

وكذلك «أنسابُ الاشراف» للبلاذري، تحقيق محمد حميد الله، (1959)، ص 20، 21. وهنا كتب الأستاذ عبد الستار فراج في تمهيد لهذا الكتاب يقول : «يطلق الشرف في اللغة على الرجل الماجد أو من كان كريم الآباء. ثم أطلق لقب الشريف على من كان من آل بيت رسول الله ﷺ شاملا العلويين والجعفريين والعباسيين، ومن الناس من قصره على ذرية الحسن والحسين. على أن التخصيص بآل البيت، وبخاصة نسل علي لم يشتهر الا في القرن الرابع الهجري، ويغلب أنه كان في أواخره».

(138) المقدمة، ص 134.

(139) م. نفسه، 134.

(140) انظر عند التعليق 126.

(141) «المقدمة»، ص 134.

(142) استعمل ابن خلدون هذه العبارة عدة مرات («المقدمة»، ص 130، 134) والمقصود بها ـــ في الدرجة الأولى ـــ هو العصبية «التي هي ثمرة النسب» («المقدمة»، ص 134).

التي تبرر الاهتمام به وادخاله في الاعتبار حينما يدرس التطور السياسي للمجتمعات القبلية . فالنسب بدون عصبية[143] ، «أمر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»[144] . وهو بالتالي «علم لا ينفع ، وجهالة لا تضر ، بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح ، وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس ، وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية ، فلا منفعة فيه حينئذ»[145] .

يفهم من هذا أن قيمة النسب عند ابن خلدون ، تتجلى أولا وقبل كل شيء في وجود العصبية التي هي ثمرة له . وهي وحدها التي تعطي لمؤسسة النسب كل مدلولها ، وكل فعاليتها التاريخية والعصبية ليست مستقلة عن النسب البتة كما زعم الأستاذ محمد عابد الجابري حين كتب : «ولهذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسبة ، بل بالالتحام الحاصل بسببه»[146] . ويبدو أن هذا راجع فقط إلى سوء فهم مقالة ابن خلدون . إذ الالتحام والاتحاد لا يقع إلا من ذوي النسب الواحد ، وإذا تحقق الالتحام والاتحاد كانت العصبية . فالنسب «إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» وبعبارة أخرى فالوصلة والالتحام وبالتالي العصبية لا تقع بدون نسب «ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد (.....) إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم»[147] . فالأصل إذن هو وجود نسب معترف به من قبل أفراد الجماعة ، سواء كان حقيقيا أو وهميا . وإذا كان ابن خلدون لا يعتبر العلاقة الدموية شرطا أساسيا في التجمعات النسبية . لأن الأنساب تختلط[148]

---

(143) عن معنى كلمة العصبية انظر :

Encyclopédie de l'islam, (Nouvelle édition) (1975) t. I, pp. 701-702.

وانظر كذلك : محمد عابد الجابري. ـــ «العصبية والدولة» 1971، ص 257، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(144) المقدمة، ص. 129.

(145) م. نفسه، ص 129، قارن مع رأي ابن حزم المشار اليه عند التعليق رقم 13.

(146) «العصبية والدولة» (1971)، ص. 259.

(147) «المقدمة»، ص 128.

(148) الاختلاط عند ابن خلدون نوعان : الاختلاط الذي يؤدي إلى فساد الأنساب ـــ لا بالمعنى البيولوجي =

ـ وهذا شيء بديهي ـ فإن وجودها كاصطلاح وكمؤسسة مرجعية في كل ما يحرك الجماعة أو القبيلة،هو أساس البناء الخلدوني كله في مجال التطور السياسي للمجتمعات القبلية التي تعرف عليها.

إن إلحاح ابن خلدون على فعالية العلاقة النسبية في المجتمعات الإسلامية التي عرفها ـ وخاصة المجتمع المغربي ـ دليل آخر على عمق تأمله في تاريخ هذه المجتمعات. لأن مسألة النسب هذه لعبت بالفعل دورا هاما في تطور الأحداث فيها إلى عصر ابن خلدون على الأقل[149]. فقد كانت الرابطة النسبية أساس «العمل أو الفعل التاريخي» في المجتمعات التقليدية بصفة عامة، لأنها كانت المحرك الوحيد لعوامل التغيير في المجتمع[150]. كما كانت هي اللحام الايديولوجي[151] الذي يحول دون انفجار الجماعة أو القبيلة، إذا تعارضت المصالح الاقتصادية بين العشائر المكونة لها، «فالنظام المجتمعي يتوقف على نوع ودرجة الاحترام الذي يظهره مجموع الأفراد المكونين لها، تجاه بعض الأشخاص أو الأشياء أو الأفكار أو الرموز»[152]. وهي كذلك بمثابة «الهيكل العظمي للتنظيمات المجتمعية، إذ الحياة المشتركة للجماعة، تنتظم كلها حول الرابطة النسبية، وتتمسك بأشكالها»[153].

ـ ولكن بالمعنى السياسي، أي الذي يؤدي إلى إماتة العصبية (انظر النقطة السابقة : النسب في البوادي والنسب في الأرياف والحواضر)، والنسب الاصطناعي وهو الذي يحصل بالحلف أو الولاء أو التبني، وهذا النوع لا يفسد النسب بمعناه السياسي. لأن اللزيق أي الدخيل «يدعى نسب هؤلاء [الذين اندمج فيهم] ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقَوَدِ وحمل الديات، وسائل الأحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب، فكأنه وُجِدَ...» («المقدمة»، ص 130).

(149) يبدو أن هذا الموضوع الذي يحتاج إلى دراسة أوسع وأعمق مما حاولنا القيام به في هذا المقال. لم يلفت بعد اهتمام الباحثين، رغم أن ما كتبه عنه ابن خلدون كان لاظهار خطورته في تاريخ الدولة الاسلامية.

(150) انظر : Guy Rocher. — **le changement social**, (coll, Points), Paris, 1972, pp. 22 sqq.

(151) الايديولوجيا هنا بمعنى مجموع الرموز التي توحي بالسلوك المجتمعي وتتحكم فيه، انظر :
Guy Rocher. — **L'organisation sociale**, (coll, Points), Paris, 1972. pp 93, 210.

(152) انظر :
A. R. Radcliffe-Brown. — **structure et fonction dans les sociétés primitives**, (coll. Points) Paris, 1968, p. 159.

يمكن أن نعتبر الرابطة النسبية رمزا من هذه الرموز التي يحترمها الجميع ولا يطعن فيها احد.

(153) انظر : Guy Rocher. — **L'organisation sociale...**, p.93

وإذا كان الأمر كذلك ، فليس المهم أن نلاحظ «أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم عليه العصبية (..) هو «المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة»[154] ، لأن ذلك طبيعي في كل المجتمعات التقليدية التي تعتمد النسب كـ «مُجمّع ايديولوجي»[155] . ولكن الأهم — بالنسبة إلى المؤرخ — هو وصف وتفسير الغلاف أو الإطار الايديولوجي الذي نمته الجماعة أو القبيلة للمحافظة على هذه المصلحة . فالمؤرخ — في مثل هذه الحالة — يهتم أساسا بالتعرف على أشكال النمو في المجتمعات التاريخية ، وأنماط تطورها المجتمعي والسياسي — بما في ذلك تطور ونمو العقليات فيها — انطلاقا من الأشكال الخارجية — المعترف بها والمعلن عنها — لسلوكها كجماعات في عصر معين . لأن هذه الأشكال الخارجية للسلوك الجماعي ذات أهمية كبرَى في تحديد البنيات «الثابتة» أو «القارة» لدَى هذه المجتمعات «لأن البنية المجتمعية ليست حدثا ملحوظا ، ولكنها منهج معرفي»[156] . ومعلوم أن نظام القرابة شبكة من العلاقات المجتمعية المحددة ، وهو في نفس الوقت ، جزء لا يتجزأ من الشبكة العامة للعلاقات المجتمعية التي تسمى البنية المجتمعية[157] . وكم نحن في حاجة إلى إبراز هذه البنيات والعوامل التي تتحكم فيها .

---

(154) محمد عابد الجابري. — «العصبية والدولة»، ص. 260.

(155) انظر : Guy Rocher. — L'organisation sociale..., p. 92-93

(156) انظر : A. R. Radcliffe-Brown, op. cit, p. 21

(157) ibid. p. 118.

المعتزلة
بين الخطاب والعنف

بنسالم حمّيش
كلية الآداب ــ الرباط

لقد أبان الأئمة والفقهاء عن فعاليتهم على مستوَى التكوين الداخلي للايديلوجيا الشرعية في الإسلام . غير أنهم كانوا أقل أهلية فيا يخص الدفاع عن مبادئ الإسلام ونصرتها ضد انتقادات أعدائه ومناوئيه . وهذه المهمة الصعبة التي تستلزم اجتهادا ليس أقل قوة وثباتا من الاجتهاد الشرعي ، كان على المتكلم تحملها والاضطلاع بها . فالوظيفة البدئية للكلام هي بالتأكيد سجالية دفاعية ، تقضي بالرد على الناكرين للدين والمشنعين عليه ــ في الداخل والخارج ــ وتحييد آثار أعمالهم . وقد يكون من المفيد ضبط المصطلحات التي لها صبغة حربية في مؤلفات «علم الكلام» (دفاع ، رد ، ردع ، فضيحة ، ابطال ، انصار ، انتصار ، الخ) لكي نلاحظ أن انتشارها يدل حقا على أن الاسلام قد دخل مع المتكلمين مرحلة العنف العقائدي ، التي لن يستطيع التصدي لها إلا إذا كان استخدامه وتنسيقه لقواه الداخلية قائمين على نمط ايديلوجي سجالي . إن فيلسوفا كالفارابي يقر لعلم الكلام في **إحصاء العلوم** ... بهذا الدور الدفاعي الذي يقضي بدحض المذاهب والآراء التي تعارض نظام المبادئ والأصول الذي يعمل الفقيه داخله ويجتهد[1] .

---

(1) ابن رشد وحده ــ كفيلسوف محترف وأرسطي كبير ــ ابتعد عن علم الكلام وطوى فصله طيا. وقد أتاح له التباعد الزماني ادراك الأس العقلاني المغلوط والابرهاني لفكر علماء الكلام أو «مرضى العقول». أما وضع هؤلاء في درجة الفلاسفة والطعن فيهم معا ــ كما فعل ذلك الغزالي ــ فذلك آية في الخلط ما كان لواضع **تهافت التهافت** أن يسكت عنه.

إلا أن توزيع المهام على هذا النحو بين المتكلمين والفقهاء ليست له إلا قيمة صورية وتعليمية . ذلك أن العلاقات بين الفقه وعلم الكلام لم تكن دائما على أحسن ما يرام . وقد ظلت التناقضات التي يفرزانها تزداد حدة إلى أن حصل الانفجار فالقطيعة ، أي في الفترة التي كون فيها الفقه السني علم كلامه الخاص القائم في الحنبلية ، وطور علم الكلام تفسيره بل وحتّى خطاطات تشريعية ، في استقلال عن الفقه أو ضده[2] . وهكذا لم تكن الأشعرية من حيث مبناها الأصلي إلا نتاجا للتوفيقات بين المناهج والمطالب المتعارضة للكلام والفقه . ويمكن أن نميز من بين هذه التعارضات تعارضا أساسيا ؛ فالفقهاء يضعون كأساس للبحث ما يحاول المتكلمون أن يضعوا له أساسا . وبعبارة أقل تجريدا ، إذا كان الفقه يضع مبادئ الاسلام كمسلمات وبديهيات لا تحتاج إلى برهنة ، فإن علم الكلام ، بعكس ذلك يخضعها إلى التأمل العقلي لكي يدافع عنها على النحو الأفضل ويتمكن من نصرتها . وهذا يعني ، أخيرا ، أن الاجتهاد الكلامي وهو يحدد سياسته الخارجية (قصد الدفاع عن «الكتلة الاسلامية» ضد التيارات الايديلوجية الخطيرة والعدوانية) قد اضطر في سباق رجعي إلى الخوض في المجال الداخلي الذي هو موضوع دفاعه ، بل بالأحرى ، إلى إعادة تشكيله على كل الأصعدة حتّى الفقهية منها . وهكذا نشأت اصطداماته وصراعاته مع فئات علماء العقيدة والشريعة .

لنفحص توا شروط ظهور الاجتهاد الكلامي في علاقته بديناميته الخطابية .

إن جدلية درامية قد غذت تاريخ الإسلام في كل عصر[3] . فمنذ الصراعات الداخلية التي قامت بين بني أمية وشيعة علي ، رُسمت خطوط الصراع بين السياسي والديني ، بين السلطة الأولغارشية المنتزعة والسلطة التيوقراطية المستخلفة ...

ان أصل الاجتهاد الكلامي يرجع أساسا إلى عامل سياسي هو مشكل الخلافة

---

(2) حين ضعف المعتزلة سياسيا انضووا في الحنفية وهي على ما يظهر المذهب الأكثر تحررا وانفتاحا. وما كان لهذا التحالف أن يتحقق لو لم يوجد بين متكلمي البصرة وفقهاء الكوفة تفاهم في الرؤى والمرامي.

(3) وهذه الجدلية كانت أيضا في كل زمان تحنط وتقبر حتى تنتشر ذات الاسلام اللامع المجرد فوق تدفقات التاريخ الصاخبة المزعجة. ولننظر على سبيل المثال إلى محمد عبده في **رسالة التوحيد** كيف يصور مختلف التيارات والمذاهب السنية والمنشقة بأسلوب اختزالي قيمي خاص بكل أعداء الاسلام التاريخي، القدامى منهم والجدد.

الذي يشغل حقا بؤرة التكوين العقائدي للمذاهب وللملل والنحل التي نعرفها[4] .
وبفعل تحويل ، سيتحكم في وضع القضايا والمواقف الأكثر اغراقا في الغيبيات ؛ كالارجاء عند المرجئة وبعث الامام عند الشيعة والمنزلة بين المنزلتين والتخيير وخلق القرآن عند المعتزلة الخ . وباختصار ، لم يطرح المتكلمون إلا المسائل التي ظهرت على صعيد التنظيم الداخلي للأمة أو تلك التي فرضها منكرو الإسلام ، خاصة منهم الماجوسيون والمانويون والماديون الدهريون . وفي كلتا الحالتين كانت ضرورة الرد والتصدي تتجاوز قدرات الفقهاء ونطاق شعورهم لتظهر بصفة أوضح وأحد عند أهل الجدل ، الذين هم عقول ذات حساسية بضراوة ومصاعب القضايا النظرية وبدقائق العقل ومركباته .

لم يكن لدى التفسير القرآني السني أي حظ في أن يكون نقديا . ففقهاء علم التفسير ، باعتبارهم الكتاب منزلا ومنزها ، قد وجدوا أنفسهم عاجزين عن القيام بتناوله من زاوية تكوينه والتأثيرات اليهودية والمسيحية التي تكون قد لحقت به . حقا انهم يتكلمون عن أسباب النزول ، غير أنه من المغالطة ترجمة ذلك بأسباب الوحي واعتبار السبب علة فاعلة تتحكم في وجود الشيء أو في غيابه . ان تحويل مبدأ العلية وضعا مستقلا في إطار آلية شمولية يؤدي بصفة أو بأخرى إلى تحييد أو نسف نشاط العلة الأولى التي هي الذات الالهية . ولهذا فأسباب نزول القرآن ان هي إلا مجموع المناسبات أو العلل العرضية غير الفاعلة التي صادفت نزول الآيات الضرورية القديمة .

لقد استوعب العمل القرآني في البداية وأدرك كخطاب الهي غير مخلوق ويجد شرحه في السنة ثم في الفقه ، وبالتالي فكل تفسير للكتاب يتم على ثلاثة مستويات متداخلة :

1 — ترتيب السور القرآنية ، حيث الجدال قائم حول قيمة المصحف العثماني الذي يعتبره المفسرون الشيعيون ناقصا واعتباطيا .

(4) تقريبا بدون انقطاع، في كتب الفقه والفرق، من أبي حنيفة والأشعري والبغدادي وابن حزم والشهرستاني إلى محمد عبده ورشيد رضى، تحتل مسألة الخلافة فصلا أو فصولا عدة.

2 ـ قضايا الناسخ والمنسوخ.

3 ـ الشرح الايديلوجي اللغوي للنص.

ولم يتجاوز الاسلام السني، إلى ذلك الحين، المعنَى الظاهر والحرفي للنص. والحقيقة أن طبيعة القرآن ذاتها لم تكن تساعد على تجاوز تلك الظاهرية. ومن المؤكد أن المواد التي يتوفر عليها القرآن والسنة ستستعمل مستقبلا كعناصر أساسية في البناء الفقهي والكلامي. إلا أن بلوغ حدود النسقية أي تحصين الرسالة الإسلامية كان يستلزم التخلص من بنيتها التجسيمية المحسوسة. وهكذا قامت مدارس مختلفة بخلق مجموعة من النظريات الاجرائية ذات الطاقة التجريدية والفكرية القمينة بتخطي تلك العوائق المادية وبالتالي المذهبية.

وعلى هذا النحو انتهت المعتزلة العقلانية والاسماعلية الباطنية، وهما أكثر المدارس جرأة في تاريخ الاسلام ـ بحكم نضاليتها وتسلحها ـ إلى تفسير مجازي أدّى بالأولى إلى القول بتعالي الإله ونفي صفاته وانكار خلق القرآن، وبالثانية إلى تفجير لم يسبق له مثيل لنص الكتاب الذي أعادت تنظيمه بصياغة باطنية شاملة تعبر أساسا عن قلقها وحاجاتها وطموحاتها[5]. وقد استطاعت كلتا المدرستين بقوتها التأويلية واجتهادهما أن تمارسا وتفرضا حقها في السلطة لفترة معلومة... أما عن الإجتهاد الكلامي المعتزلي الذي نهتم به في هذا البحث، فلنسجل أولا بعض العوامل التي أدت إلى ازدهاره:

1 ـ ان القضايا الالهية ـ الانتروبلوجية ـ المتعلقة بصفات الله وكلامه وبالخلق ووضعية الانسان وحريته... قد برزت في النصف الأول للقرن الثاني للهجرة واكتست أشكالا فريدة فرضت نفسها بجدتها وجديتها على الوعي الإسلامي وحتّى على شرائحه الأقل اتصالا بروح ومناهج علم الكلام.

2 ـ الليبرالية الثقافية التي اتصف بها الخلفاء العباسيون المتقدمون الذين أعطوا السند المادي والمعنوي لنمو الثقافة وانتشارها.

---

(5) حتى الأشعرية، التي هي حل وسط بين تلك التيارات والسنية، لا تذهب إلى حد تبني الموقف الحنبلي: تفضيل التفويض على التأويل. فاستعمال التأويل يظل ضروريا لرفع اللبس على كل الصفات التي من شأنها أن تجسم ذات الله كالنزول والاستواء والجهة والعينين واليدين والجنب، الخ.

3 — الترجمات من اليونانية إلى العربية إما من خلال السريانية أو مباشرة من طرف صابئة حران. وقد كان الخليفة المعتزلي المأمون (811— 833م) يشجعها بحرارة، بحيث أفادت المعرفة الإسلامية بالمذهب الهيليني وخاصة بالأرسطية، وأدّى التعرف على الأرغانون إلى ظهور عدة مفكرين يتحلون بالفكر النقدي العقلاني.

ان ما يطبع أساسا الاجتهاد الايديلوجي المعتزلي هو تركيز قواه التأملية في ميادين كلامية رئيسية، أي تثبيت محاور اهتماماته حول المشكلات النظرية الحيوية، أي حول الأصول دون الفروع...

ان المبادئ المعتزلية الخمسة تقوم كلها في مجال الأصول بحيث أن طابعها السياسي المحرك لا يدخلها — إلا صدفة أو عرضا — في نوع من التعامل مع الفروع. ومعنَى ذلك أن اختيار تلك الأصول كمقام أساسي للخطاب كان اختيارا استراتيجيا صرفا. انها كما يعددها الخياط في **كتاب الانتصار**: «التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[6].

تشترك المبادئ الثلاثة الأولى في أنها ترفض التعددية والمتشابه. ولا يمكن فهم هذا التأمل المنصب على الكيان الالهي (على وجهه ويديه وعينيه أو جسمانيته وعلى معرفته وقدرته وحركته) الا كتعبير عن ارادة تستهدف اعطاء الله وضعية ودورا اجتماعيا وسياسيا محددين إنه واحد، عادل ولا يخلف وعده ووعيده. وبعبارة أعم: إنه متميز عن العالم الذي لا يدين له سوَى بالوجود، ذلك أن جوهره عمل انساني، أي اختيار وحرية... وكل هذا الصراع من أجل مفهوم جديد عن الله وعلاقات جديدة مع الماوراء كان يهدف إلى تنظيم عقلاني للمجتمع وتوحيد المفاهيم التي تكونت عنه وذلك من أجل فتح مجالات العمل «الحق»؛ وبعبارة أكثر بيانا كان ذلك الصراع يهدف إلى خلق حزب الله، حزب وحيد في السلطة، حزب

(6) انظر ابن عثمان الخياط. — كتاب الانتصار، ط. معهد الآداب الشرقية، بيروت، 1957، ص. 93، وكذلك الفرق بين الفرق للبغدادي، ط. القاهرة (بدون تاريخ) ص 114، 115.

المعتزلة ، ويتوخى بالتالي تعميم الاعتزال على صعيد الأمة كلها وتحقيق التصالح على أساس صورة إلاه جديدة ، إلاه المعتزلة .

أما المبدأ الرابع فلا يعدو أن يكون في الحقيقة صياغة لموقف الحياد المعبر عن موقف الحزب العباسي ، كما يذهب نيبر إلى ذلك ، أو على الأقل المتوافق معه خاصة تجاه المتنازعين في موقعة الجمل ، ولا ريب أن واصل بن عطاء هو أول من صاغ ذلك المبدأ لما دافع عن موقفه القاضي بأن جميع من شاركوا في الحروب الاهلية قد أخطأ بعضهم في حق البعض الآخر . وبالتالي فهم ليسوا مؤمنين ولا كافرين ولكنهم في منزلة بين المنزلتين ، وهي حالة الفسق أو الفجور مما يلغي شرعا شهادتهم .

وأما المبدأ الأخير فيبدو أنه موجه لتأسيس العنف المشروع وتحليل ممارسته أليس واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تعاليم الاسلام الكبرى ؟ ألا يأمر الدين باللجوء إلى العنف عند الحاجة والضرورة ؟ وبمقتضى هذا المبدأ يمكن أن نعبر عن فلسفة العنف المعتزلي بالأمرين التالين :

— آمنوا بوحدة الله وإلا أعلناها حربا عليكم .
— آمنوا بحريتكم وإلا أعلناها حربا عليكم .

إن تلك المبادئ تشكل نسقا كلاميا — سياسيا نص على ترابطها بوضوح مؤلف **كتاب الانتصار** حين قال : «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتّى يجمع بالأصول الخمسة» . (ص 93 من المصدر المذكور) . أما ناكر هذه المبادئ فهو في نظر المعتزلة إما كافر أو ضال[7] .

ولكي نفحص عن كتب الحدود التي يمكن أن يصل إليها اجتهاد عقلاني أو «مجتهد عاقل» حسب تعبير المعتزلي أبي الحسن البصري ، يجب أن نتجه توا إلى الأطروحتين النافيتين اللتين تشكلان أهم ما جادت به قرائح المعتزلة الذهنية .

---

(7) انظر القاضي عبد الجبار. — **شرح الأصول الخمسة**، ط. القاهرة، 1965. ص 122 — 123... لا نعتقد أن أطروحة ألبير نادر حول **نظام المعتزلة الفلسفي** قد أمسكت وحللت الآليات الحقيقية لحركة الاعتزال التي ما كان لها بحكم انبثاقها من سياسة الوقت وانغماسها فيها أن تشكل نظاما متراصا متجانسا بالمعنى الفلسفي للكلمة...

1 ــ نفي صفات الله :

يعطي الاجتهاد المعتزلي للاله وضعية لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفكر الاسلامي . وفعلا ، في منظورهم الجديد يكون الله متعال عن العالم والناس ومحايث لهويته . وبعبارة أخرى ، ذات الله التي تطابق ذاته تنفي كل امكانية للمحمولية : «ان الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجاجة ولا شبح ولا جوهر ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ...»[8] وهذا الموقف ، رغم تنوعه داخل الحركة المعتزلية بين نفي كل الصفات وارجاعها إلى ثلاث (المعرفة ، الارادة ، القدرة) سيحفظ شكله السلبي وقوته بصفته ركنا في العقيدة الاعتزالية . ومن ثمة ، إذا كان الله منزها فكيف لخطاب بشري عن الله أن يتم ويتحقق . وفي فكر المعتزلين الكبار كل علم كلام لا يكون ممكنا إلا إذا استعمل العقل استعمالا صائبا ومكثفا . أما إذا اقتصر على النص فحسب فسيؤدي به ذلك إلى انهيار قوامه نفسه . ان النص ليس سوَى ميقظ ولحظة في عمل التأويل الرمزي المجازي ، هدفه الوحيد ابراز مطابقة الله لذاته (= التوحيد) وتعاليه عن العالمين .

هذه الأطروحة التي تنفي التجسيمية في تفسير الكتاب وتأويله ، ستكون لها على الصعيد الانثروبلوجي عواقب لشد ما يهابها الإسلام السني . فإذا كان الله منزها وبالتالي غير قابل للوصف بلغة انسانية ، فإنه إذن يتمتع بتباعد وتميز أصيلين عن خلقه ، وهذا يستلزم تحققه قيام المحدث ، ولكل محدث بداية في الزمان والمكان ويفترض ذاتا محدثة (مولدة) وإذن فاعلة ، حرة ، مخبرة . والا لن تكون هي الذات التي تنسب لها أفعالها ونتائج أفعالها . وفي آخر مطاف هذا التفكير العقلاني ينطبع الوضع الانطلوجي للانسان ــ كما نلاحظ ــ بتغيرات عميقة ، مما يطلق العنان لردودات الفعل من طرف أهل السنة والجبرية ثم الأشعرية فيما بعد . أما أصل نظرية المعتزلة حول وحدة الاله فليس أرسطيا الا بشكل جد معتدل ، ذلك أن أقطاب الحركة لم ينضموا أبدا تحت لواء تطرف نظرية المحرك الأول التي تضع الله لا

(8) ان عقيدة المعتزلة نقرأها أيضا في مقالات الاسلاميين للأشعري، ط. ريتر اسطنبول 1929 ــ 1930 ص 15.

ككائن منقطع أنطلوجيا عن العالم فحسب ولكن أيضا كجاهل بحياة وتاريخ العالم. ومن وجهة أخرى، فقد تكونت قضية نفي الصفات، على الخصوص، كرد فعل ضد التيارات الايديلوجية المحيطة: السنية المهيمنة والظاهرية والمشبهة ونظريات الجبرية، الخ. وكنتيجة لكل ذلك صاغ الاجتهاد المعتزلي بصدد كلام الله أطروحة أكثر تحديا وثورية من الأولى.

2 ــ نفي قدم القرآن:

لعل هذه الأطروحة التي ترجع صياغتها إلى جهم بن صفوان هي أكثر الأطروحات «بدعة» في تاريخ الفكر الاسلامي. فالمعتزلة، مستدلين بالآيات القرآنية المتعلقة بالتاريخ والقصص المقدسة، يؤكدون على التواتر الزمني للقرآن وعلى طابعه التجزيئي والظرفي. ومن ثمة لم يفتروا عن القول بخلق القرآن وحدوثه وأن أسباب النزول تكون بنية عمقه وشكله. أما القول بقدمه فإنه يؤدي إلى وضع الكلام كصفة الله وبالتالي إلى خرق وحدانيته. ان حدوث القرآن يفترض اذن منفذا منضويا في الحدث وينقل هنا والآن في اللغة التي هي لغة محتويات الوحي.

أكيد أن المعتزلة عموما لم يذهبوا إلى حد الأخذ بأطروحة ــ قد تكون مقوضة لدعائم الاسلام ــ تقول بأن النبي محمد هو المؤلف الحقيقي للنص القرآني، رغم أن فيها يكمن الحد المنطقي الأقصى للحالة التي بقيت عليها أفكارهم في هذا المجال. ويظهر أن النظام قد خرق ذلك المحظور إذ نقرأ عنه في **الفرق بين الفرق**: «الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه: قوله ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الاخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»[9]. وقد أدّى هذا الموقف بالنظام والمردار (راهب المعتزلة) إلى التأكيد

(9) الفرق بين الفرق، ص 132 وص 143 للفضيحة الخامسة عشرة.

بأنه في مستطاع الانسان أن يكتب نصا في نفس قوة القرآن ، بل وأكثر تماسكا منه وانسجاما[10] .

هذان هما النفيان الأساسيان اللذان يمثلان ثمرة الاجتهاد الايديلوجي للمعتزلة الذي ما كان له أن يقوم ويتحقق إلا بالغاء سواء بالعنف النظري أو بحد السيف عند اللزوم ، كما حدث بالذات خلال فترة محنة خلق القرآن التي كان أحمد بن حنبل من ألمع وأشهر من عانَى قساوتها حبسا وجلدا ، كما أنها قادت آخرين كالشافعي البويطي إلى السجن حتَّى الموت أو كالثائر أحمد بن نصر الخزاعي إلى التعذيب حتَّى الموت ...

وبغض النظر عن ترددات لغة المعتزلة وغموضها ، هل لنا الآن أن نتتبع النمو المنطقي لاجتهادهم حتَّى نقدِّر عنفه من خلال صرامته وبعض نتائجه القصوَى ؟ .

إن الإجابة عن مثل هذا السؤال قد لا يتأتَّى البحث فيها إلا عند بعض المعتزلة المنشقين من صنف ابن الروندي (المتوفى سنة 864 أو 903م) . فهذا المعتزلي المنبوذ – بحكم انسجامه مع نتائج أطروحاته التي هي في العمق اعتزالية – قد أصبح في حكم الملاحدة . وهذا الملحد الذي هاجمه اخوانه المعتزلة وطردوه من مذهبهم كان يعرف حقيقة ذلك المذهب ويرسلها لهم في شكلها الواضح التام . مؤكدا أنها هي صورة النتائج المنطقية القصوَى لنظامهم الفكري[11] . وليس لنا أن نعيب ابن الروندي على مذهبه الطبيعي وموقفه المناهض للشريعة . ذلك أن هذين الاتجاهين مسجلان عند معتزلين اثنين معترف بهما داخل المذهب . وهما النظام[12] وتلميذه الجاحظ .

---

(10) نفس المرجع، ص. 165.

(11) يقال أن ابن الروندي قد كتب مائة وأربعة عشر مؤلفا من بينها **كتاب الزمرد وكتاب الدامغ وكتاب فضيحة المعتزلة**، الخ. راجع كتاب الخياط المذكور اعلاه، وكله، كما نعلم، مخصص لنقد ابن الروندي، انظر أيضا «عمر بن عبيد وابن الروندي، المنبوذان» في **الكلاسيكية والانحطاط في تاريخ الاسلام** (بالفرنسية) باريس 1967.

(12) وعن هذا النظام – المعاصر للشافعي – قيل أنه حبّاً في غلام نصراني كتب رسالة في تفضيل الثالوث على التوحيد. إلا أن هذه التهمة تدخل في باب الحملات التشهيرية ضد المعتزلة. وفي هذا الاتجاه يمكن كذلك فهم اتهامه من طرف ابن قتية.

1 — لقد وردت بعض الأفكار الشرعية المتناثرة عن المعتزلة في كتب الفرق والملل والنحل ، وفائدتها مزدوجة ؛ فمن جهة ، يشهد وجودها على أن الاجتهاد ليس حكرا على الفقهاء ورجال الشرع ، ومن جهة أخرى ، بحكم طابع تلك الأفكار المتمردة فقد أدت إلى ازعاج سبات السنيين الدغمائي ... ولاشك أن نتف الأفكار التي نقرأها في كتاب **الفرق بين الفرق** ، على سبيل المثال ، قد قام البغدادي السني بانتقائها ، وهذا ما يجعلها بالتأكيد ذات أهمية ودلالة . ولنكتف بذكر بدعتين منها :

«الفضيحة الثانية عشرة من فضائحه : وهي التي تكاد السماوات يتفطرن منه ، وهي دعواه أنه لا يعلم — بإخبار الله عز وجل ولا بإخبار رسوله عليه السلام ، ولا بإخبار أهل دينه — شيء على الحقيقة ، ودعواه أن الأجسام والألوان لا يعلمان بالأخبار» .

«والذي ألجأه إلى هذا القول الشنيع قوله بأن المعلومات ضربان : محسوس ، وغير محسوس ، والمحسوس منها أجسام ، ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس ، والحس عنده ، لا يقع إلا على جسم ، واللون والطعم والرائحة والصوت عنده أجسام . قال : ولهذا أدركت بالحواس ، وأما غير المحسوس فضربان : قديم ، وعرض ، وليس طريق العلم بهما الخبر ، وإنما يعلمان بالقياس والنظر ، دون الحس والخبر...» (ص 140 — 141) .

«الفضيحة السابعة عشرة من فضائحه : تجويزه اجماع الأمة في كل عصر وفي جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال» (ص 143 — 144) .

2 — أما الجاحظ ، فنظرا لعلمه وموسوعيته وبلاغته ، فقد أقام أطروحاته في ما يمكن تسميته «بالخارج المتوحش» عن الخطابات المهيمنة وأعاد النظر انطلاقا وعلى ضوء هذا الخارج في اللوالب والتركيبات الأساسية لتلك الخطابات . وبما أنه كان يمتطي جياد علوم كثيرة (دينية وأدبية وفقهية ولغوية واجتماعية وطبيعية) فقد أتاح له ذلك ادراك علاقاتها الجدلية . وكان من نتاج هذا الادراك ذلك التمييز الرئيسي في فكره بين «الطبائع» التي تركبها وتصوغها الطبيعة وبين الإرادة التي تشهد على الفعل الانساني . «وقال الجاحظ ، كما ورد في **مقالات الاسلاميين** للاشعري ،

ما بعد الارادة فهو للانسان بطبعه ، وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوَى الارادة»[13] . وعواقب هذا التمييز ، التي هي دينية وأخلاقية واجتماعية ، قد قادته إلى اعتبار الطقوس الدينية والخرافات وانحرافات الأفراد في المجتمع كطبائع ونتاج واقع مجتمعي تربوي . وهكذا فالطقوس ان هي الا تعبير عن تحكم الدين ليس غير . وفي كل الحالات تكون الارادة باطلة وملغاة وبالتالي لا شيء يبرر قيام العفو أو العقاب مادام أنه من العبث الحكم على فرد حسب لون جلدته أو بنيته البيولوجية . وكذلك الشأن بالنسبة إلى كل أصناف العادات[14] أما أفعال الارادة ، بخلاف العادات المصقولة والمطبوعة ، فهي موضوع التحصيل والكسب وفكرة الكسب التي اتخذها الأشعري لحل التناقض بين التخيير والتسيير هي أساسا فكرة جدلية إذ أنها عملية ومتحركة . ومن هنا قامت إذن أهميتها عند الجاحظ ... وان تساءلنا اخيرا عما أتاح لمؤلف **كتاب البخلاء وكتاب الحيوان** هذا الدمج الصوري بين ثلاثة أنماط من الطبائع : اجتماعية — دينية ، أخلاقية وبيولوجية ، فإن ما يتبدى هو أن ذلك تم بواسطة مفهوم الكلمة الذي يقوم ضمنا في ثقافة الجاحظ الواسعة وبالتالي في منهج تحليله للأحداث ، الدينية منها وغير الدينية .

* * *

والآن بعد أن عرضنا ، باختصار ، الخطوط الكبرَى للاجتهاد المعتزلي ، كيف لنا أن نفسر افلاسه الايديلوجي — السياسي وفشل محاولته تعميم الاعتزال على صعيد المجتمع ؟ ان مؤرخي علم الكلام يضبطون في نظرية خلق القرآن بذور هذا الفشل وذلك الافلاس ويوجهون للمعتزلة أكثر الانتقادات لذعا بدعوَى أنهم نقلوا إلى الميدان السياسي العمومي مذهبا كان عليه أن يظل خالصا في الأطر النوعية للعقيدة[15] . ولا حاجة لأن نشير إلى مدَى سذاجة وطوباوية هذه الانتقادات . فهي تفصح عن جهل بالطبيعة الكلية للاسلام حيث أن كل عقيدة لا يسعها إلا أن

(13) مقالات الاسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969، ج. 2 ص 91.

(14) الفرق... ص 175 — 176.

(15) ومن هنا نرى كم يكون من الخطأ اعتبار المعتزلة «كليبراليي» الاسلام ورائدي الجدال الحر والآراء الحرة، وهذا الحكم النقدي يلخص مجمل الأحكام الأخرى. (انظر. جردي وقنواتي، المدخل إلى الثيولوجيا الاسلامية، ط. فران باريس 1948، ص 51).

تكون خطأ ايديلوجيا ضمنيا وغالبا ما تنضوي بالضرورة في برنامج سياسي ، وإذا كان المعتزلة في الحكم قد لجأوا إلى العنف ومارسوه إبان «محنة خلق القرآن» فلكي يعارضوا العنف السني الذائع ويحدوه وليبتدعوا في مملكة الدغمائية — حيث الكلام يعاني اليأس من جدواه — أشكال فكر وعمل جديدة .

ان فشل المذهب المعتزلي ، بعيدا عن التأملات المثالية ، يلزم بالعكس أن يكون موضوعا لتفكير سياسي عميق من أجل أن تلقي أضواء إضافية على طبيعة وثوابت عالم الأفكار والأعمال في التاريخ الاسلامي . فالخطأ الرئيسي الذي يفسر في نظرنا إفلاس الحركة مازال قائما إلى الآن في عدة تشكيلات سياسية في العالم العربي الحديث . انه يكمن في اهمال أو سوء تقدير العمل المتواصل على مستوى الشرائح الاجتماعية الواسعة التي من شأنها أن تكوّن معاقل مقاومة وهجوم ثابتة متجددة وجيش احتياط متواطئ وقابل للتعبئ . ولا أحد يستطيع أن يدعي أن المعتزلة كان بامكانهم أن يظلوا في السلطة وان لفترة وجيزة لو لم يحظوا بالدعم الفعلي والسند النفعي من طرف بورجوازية البصرة وبغداد ، من جهة[16] ، ومن قبل شخصيات كبرى ذات سلطة وجاه ، من جهة أخرى ، كالخلفاء المأمون والواثق والمعتصم والأمير البويهي عضد الدولة أو الوزراء كابن العباد وعميد الملك ، وكلها شخصيات مرموقة ، إذ تحتل مناصب سامية ، إلا أنها زائلة بحكم ارتباطها بالظرف التاريخي والصراع السياسي ، ولا أدل على ذلك من انتكاسة المعتزلة السياسي أيام المتوكل وانصهار «نهضتهم الثانية» ، مع المعتزلين المتأخرين[17] ، في قضايا الميتافيزقا الخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات ، بعيدا عن مناطق السياسة وعن «الأصول الخمسة» .

---

(16) انظر كلود كاين : «عن المعنى الاجتماعي المتغير لبعض النظريات الدينية» في البناء الاسلام (L'élaboration de l'Islam) ط. P.U.F. 1961.

(17) نخص منهم بالذكر القاضي عبد الجبار والجبائي والكعبي والنيسابوري.

دراسة في التفكير الأصولي
لدى ابن حزم

سالم يفوت
كلية الآداب — الرباط

أولا : مقدمات النسق الحزمي ومفاهيمه الأساسية

لن نعمد ، في حديثنا عن موقف ابن حزم الأصولي ، ومكانته في تاريخ الفقه بالأندلس وتاريخ المالكية بها ، إلى الشرح ، شرح آرائه واستعراضها استعراضا اطنابيا ؛ بل سنحاول إعادة بناء النسق الأصولي الحزمي وإعادة صياغته نظريا ، قصد ابراز الاشكالية التي يدور حولها ، واخراجها إلى واضحة النهار ؛ هاته الطريقة تجنبنا الاساليب الشائعة في كل المؤلفات ، لاسيا الأصولية منها ؛ والتي هي أساليب ، أقل ما يقال عنها انها تجزيئية تغرق في التفاصيل والجزئيات ، وترزح تحت وهم محاولة إعادة الفكر المدروس بكيفية تقربه من الاذهان ؛ متناسية الأفق الصريح أحيانا أو المضمر غالبا ، الذي يجمع تلك التفاصيل والجزئيات ويوحدها مضفيا عليها صورة النسق . سنحاول ارساء هذا الأخير على أسسه ، وذلك بفحص مفاهيم أساسية نعتبرها بمثابة الركائز التي يقوم عليها النظام الفكري الحزمي . لن نتساءل ، فيا يلي ، عما إذا كان ابن حزم قد تأثر بداود الظاهري في نقطة ما من النقط ، لأن تساؤلا من هذا النوع لا ينسجم وصياغتنا للمشكل ؛ ولن ينسجم مع

ما سوف نذكره في الصفحات اللاحقة ؛ فنحن نفترض وجود اشكالية محددة ، حكمت الخطاب الحزمي وحددت وجهته ؛ كما أعطته سمات خاصة به لا يمكن فهمها إلا في إطارها كاشكالية تنتمي بدورها إلى مجال معرفي أعم ، هو ذلك الذي حدد ثورة أهل الحديث على التقليد الفقهي.

فما هي المفاهيم الأساسية للنظام الفكري الحزمي ؟

* * *

1 — **الله** : خالق كل شيء دونه. وهو واحد لم يزل ولايزال. خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق. «ومن جعل شيئا مما دون الله غير مخلوق خالقا فقد خالف الله تعالى في قوله (خلق كل شيء)». وانه ليس كمثله شيء ، ولا يتمثل في صورة شيء مما خلق. والنبوة حق وجميع الأنبياء مخلوقون كسائر الناس[1].

2 — **الطبيعة** : هي في نظر ابن حزم طبائع خلقها الله في الأشياء ، فهي «صفات موجودة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه ، ولا يعدم منه إلا بفساده وسقوط ذلك الاسم عنه»[2]. فالله خلق الأشياء حسب أنواع ذات طبائع لا يمكن قلبها أو تغييرها. والكون خاضع لسنن وشرائع الهية ثابتة «وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل ؛ كطبيعة الانسان بان يكون ممكن التصرف في العلوم والصناعات ان لم يعترضه آفة ...»[3]. وكما هو ملاحظ ، يسير ابن حزم ، في هذا الجانب ، في اتجاه معاكس للاشعرية التي انكرت الطبائع وانكرت ان توجد في الأشياء صفات ثابتة وذاتية. ويلح على أن الطبائع ليست عادات في الأشياء قابلة لأن تتصور زائلة عن الشيء ، بل هي طبائع وخلائق تخضع لسنن ثابتة لا تتبدل إلا بأمر الله ويكون ذلك في المعجزة. فهاته الأخيرة خرق للطبائع ولسنن

(1) ابن حزم. — **المحلى**، نشر أحمد شاكر، بيروت، (د. ت)، الجزء الأول، ص. 32 — 33.

(2) ابن حزم. — **الأحكام**، ج 1، ص. 42، نشر أحمد شاكر، القاهرة، 1345 هـ.

(3) ابن حزم. — **الفصل**، ج 5، ص. 16، القاهرة، 1321 هـ تصوير. بيروت، 1975 م.

الطبيعة ، وليست مجرد خرق للعادة كما يرى الأشاعرة ؛ لذا فإن الأوهام العلمية القائمة على امكانية تحويل المعادن وقلب جواهرها ، باطلة من أساسها . «واما هذا العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز ، فلم يزل عدما غير موجود ، وباطلا لم يتحقق ساعة من الدهر، إذ من المحال قلب نوع إلى نوع ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهبا أو قلب ذهب إلى أن يصير نحاسا ، وبين قلب انسان إلى أن يصير حمارا أو قلب حمار إلى أن يصير انسانا . وهكذا سائر الأنواع كلها ، وهذا ممتنع البتة»[4] .

فإذا كانت الطبيعة ، هي مجموع ما جبل عليه الشيء أو مجموع الصفات الذاتية التي لا يمكن توهم زوالها إلا بفساد حاملها نفسه ؛ فإن الاشتغال بالنجوم والسحر أو ما شابه ذلك من العلوم القائمة على طلب تغيير الطبيعة ، باطل علميا ودينيا .

الطبيعة خلق الله وهي أنواع ذات صفات ثابتة وقوى توجد بها كيفيات تلك الأنواع على ما هي عليه[5] . لذا يتعذر قلب الأنواع إلا على الخالق وحده القادر على خرق ما صنعه أو بأمر منه ، وذلك هو المعجزة[6] .

ويلجأ ابن حزم ، في هذا المضمار ، إلى الفيزياء الارسطية باحثا فيها عن حجج تصلح لدعم موقفه هذا ؛ فهو في باب الكلام عن الحركة يذهب في كتاب «التقريب» إلى تبني نفس التقسيمات التي يقوم بها أرسطو . فبصدد «الحركة الطبيعية» يقسمها إلى ثلاثة أنواع : «حركة من الوسط بمعنى علو كالنار والهواء الآخذين أبدا في الارتفاع ، ولا يأخذان سفلا إلا بالقهر ، وحركة إلى الوسط كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبدا إلا سفلا إلا بالقهر ، وحركة إلى الوسط كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبدا إلا سفلا يطلبان المركز ، ولا يأخذان علوا إلا بالقسر والقهر ؛ وحركة حوالي الوسط وهي حركة الافلاك وكل ما فيها من الاجرام الجارية على رتبة معهودة طبيعية وهي كلها حركة استدارة»[7] .

(4) ابن حزم. — **رسالة مراتب العلوم**، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، القاهرة، (د. ت). ص. 60.

(5) ابن حزم. — **التقريب لحد المنطق**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1969، ص. 23.

(6) ابن حزم. — **المحلى**، ج 1، ص. 36 — 37.

(7) ابن حزم. — **التقريب**... ص. 76 — 78، وأيضا

Aristote. — **Physique** IV 1, 20, 88, 8 — 21.

لا ينبغي أن يظن من هذا أن ابن حزم يتبنَّى الفيزياء الارسطية ، بل انه فقط يقرؤها قراءة احتوائية ، متعاملا معها تعاملا وظيفيا ؛ إذ في مناسبات أخرى ، لا يتردد في انتقاد بعض أفكارها إذا لاحظ أنها لا تتفق وبنية الدين الإسلامي .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن حزم ، في تأكيده على أن الأمور إنما هي على ما رتبها الله وخلقها ، أنواع ذات صفات وطبائع ، لا يتجاهل ما يترتب عن ذلك من قضايا فقهية لها علاقة بنجاسة الماء ؛ فإذا خلط هذا الأخير بسائل آخر ، هل يستحيل طبعه أم لا . وهو يجيب عن المسألة بالاحتكام إلى ثبات أو عدم ثبات صفات وطبائع الماء بعد أن يختلط بشيء آخر . «ان الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها وبها تختلف في اللغات أسماؤها . فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سمي ماء ، فإذا عدمت منه لم يسم ماء ولم يكن ماء ؛ وهكذا كل ما في العالم ولا نحاشي شيئا أصلا ؛ ومن المحال أن تكون حدود الماء وصفاته وطبعه في العسل أو في الخمر وهكذا كل شيء في العالم فاكثره يستحيل بعضه إلى بعض فأي شيء وجدت فيه حدود شيء ما سمي باسم ما فيه تلك الحدود إذا استوفاها كلها ، فإن لم يستوف إلا بعضها وفارق أيضا شيئا من صفاته الذاتية ، فهو حينئذ شيء غير الذي كان»[8] .

3 — **الشريعة** : «هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله ، والحكم منها للناسخ[9]» . انها مجموع الأحكام الالهية المتعلقة بأحكام المكلفين من فرائض وحدود وأمر ونهي . لذا يقال شرائع الدين ، أي الأحكام التي انزلها الله والمتعلقة بأفعال الناس . وفي حديث ابن حزم عن الشريعة ، يحرص على ذكر أصلها في اللغة حيث تعني الموضع أو الطريق المؤدي إلى الماء ؛ لذا من معاني الشريعة أيضا الطريق الواضح الذي يجب سلوكه أو السبيل الذي على المؤمنين اتباعه ؛ وانطلاقا من ذلك يماثلها أحيانا بالسنة ؛ فهو يقول : «والسنة هي الشريعة نفسها ، وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره

---

(8) ابن حزم. — **الفصل**، ج 5، ص. 64.

(9) ابن حزم. — **الأحكام**، ج 1، ص. 43.

(...) . وأقسام السنة في الشريعة فرض أو ندب أو إباحة ، أو كراهة أو تحريم . كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل»[10] .

وعليه ، فإن كل انحراف عن السنة (= الشريعة) كيفما كانت أشكاله ، وكيفما كان الداعي إليه ، بدعة . «والبدعة كل ما قيل أو فعل مما ليس له أصل فيما نسب إليه ﷺ . وهو في الدين كل ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول الله ﷺ»[11] ؛ اما ما كان أصله الاباحة ، فإن الانسان آنذاك يؤجر عليه حسب نيته وقصده . أصل كل بدعة ، في الدين ، البعد عن الشريعة التي تمثل في وعي ابن حزم أيضا صورة زمانية تتكثف تاريخيا في السلف والصدر الأول باعتبارهم عاشوا الزمن الانموذجي . لذا لا يحل أن نشرع في الدين ما لم يأذن به . لأن الله «قد أتم بمحمد ﷺ الدين واستوفى النبيين ، وكان من قضاء الله السابق في علمه ان قال : «ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك»[12] . الدين كله منصوص عليه ، كما أن جميع نوازله وأحكامه منصوص عليها ؛ إذ الشريعة ثلاثة أقسام : اما فرض واما حرام واما مباح ؛ وما لم يأت نص بتحريمه ولا بإيجابه فهو معفو عنه ، ومن ادعَى في شيء ما انه حرام سئل أن يأتي بحجة على ذلك من نص أو اجماع ، وكذلك من أحل شيئا طلب منه الدليل على ذلك»[13] .

لما كانت الشريعة كلها من الله ، فهي كاملة ، لا نقص فيها ، ولا يمكن لأية إضافة شرع جديد إليها ، كما لا يمكنه أن يعلم علة تحريم شيء من الأشياء أو تحليله أو ايجابه إلا بنص . «فأول ذنب ذنب عصي الله به ، التعليل لأوامر الله بلا نص ، وترك اتباع ظاهرها ، وذلك قول ابليس : «فانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين» ، استنبط علة لنهي الله لهما عن أكل الشجرة . ولم يصح التعليل عن صحابي ...»[14] .

---

(10) ابن حزم. — الفصل، ج 5، ص. 43.

(11) نفسه.

(12) ابن حزم. — ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الافغاني، دمشق، 1964. ص. 3.

(13) نفسه. ص. 45 — 46.

(14) نفسه. ص. 49.

لا علة في أحكام الشريعة ، لأنها من الله ، والله لا يسأل عما يفعل ، إلا إذا صرح هو بنفسه بشيء من ذلك . «ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط»[15] ، والعلة بمعنى الاقتران الضروري بين طرفين والارتباط الحتمي بينهما ، لا تكون «**إلا في الطبيعيات فقط**»[16] . ولا يبطل ابن حزم سوَى التعليل المراد به استخراج علة للحكم الذي جاء به النص ، أي الاخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه ؛ اما إذا كان اعتماداً على نص فلا يبطله .

ونستطيع القول ، بوجه عام ، ان تصور ابن حزم للشريعة يرتكز على ثلاثة أفكار[17] :

ا – **كمال الشريعة** : بدليل الآية : «اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» مما يطرد امكانية اضافة شرع جديد إلى الشرع المنزل الذي قد تم ، فلا يزاد فيه ولا ينقص . «هذه صفة الدين الحق الذي كل ماعداه فباطل وليس من الدين ؛ إذ ما لم يكن من عند الله تعالى فليس من دين الله أصلا ؛ وما لم يبينه رسول الله ﷺ فليس في الدين أصلا ؛ وما لم يبلغه إلينا أولوا الأمر منا عن رسول الله ﷺ . فليس من الدين أصلا» .

ب – **ارادة الله وعلمه المطلقان** : يؤكد ابن حزم على أن مصدر الشرائع هو الله وهي غير قابلة للتعليل ما لم يأت نص بذلك «لأن المراعى هو النص لا ماعداه»[18] وفوق ذلك ، لا حجة على الله ، فهو لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون .

جـ – **جهل الانسان وحدود العقل** : لا وجود لحقيقة أخرى خارج تلك التي

---

(15) ابن حزم. — **التقريب**... ص. 169.

(16) نفسه. ص. 169.

(17) ابن حزم. — **الأحكام**، ج 1، ص. 10 — 11

A. M. Turki. — **Polémiques entre Bagi et I. Hazm sur les principes de la loi musulmane**, Alger, 1973. p. 304 — 308.

(18) ابن حزم. — **الأحكام**، ج 1، ص. 1119.

أتى بها الشرع ؛ بل ان الانسان ككائن مخلوق عاجز عن ان يقطع بشيء ما على أنه يقين في مجال الشريعة ، إلا اعتمادا على هاته الأخيرة نفسها . ويحرص ابن حزم على أن يدعم رأيه هذا بالآيتين التاليتين : «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا» ، «ويعلمكم الكتاب والحكمة» مستنتجا من ذلك أنه لا يحل أن يضاف إلى الله شيء ولا أن يخبر عنه بشيء إلا ما جاء به نص ؛ وانه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئا من الدين إلا بتعليم الله تعالى له إياه على لسان الرسول . **فالقياس والتعليل والاستصلاح والاستحسان والتأويل ، باطلة جميعا إلا أن يوجب القول بها نص .**

4 — **اللغة** : مثلما خلق الله الكون أنواعا ذات طبائع محددة ، وضع اللغة كلماتا وألفاظا قصد التفاهم والبيان . والأسماء هي وسيلة التعبير عن المعاني التي علقت بها وسميت بها ، لا عما لم يعلق عليها ولا سمي بها . لذا انكر ابن حزم ان تكون اللغة والكلام فعل الطبيعة «لأن الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا ، لا أفعالا مختلفة ، وتأليف الكلام فعل اختياري متصرف في وجوه شتّى»[19] . وابن حزم في هاته النقطة ، يسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سار فيه الفارابي حينما ارجع «حدوث حروف الأمة وألفاظها» إلى فعل الطبيعة والفطرة ؛ إذ الانسان «إذا احتاج ان يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أولا في الدلالة على ما كان يريد ، ممن يلتمس تفهيمه إذا كان من يلتمس تفهيمه ، بحيث يبصر اشارته ، ثم استعمل بعد ذلك التصويت»[20] . بعد هذا التولد الطبيعي للحروف والأصوات يصبح بامكان أفراد الأمة الاتفاق على استعمال هذا الصوت للدلالة على شيء ما والآخر لغيره وهكذا ، فيقع التواطؤ والاصطلاح ، وهما «أصل لغة الأمة» .

اما ابن حزم ، فينطلق من اعتقاده باستحالة أن تكون اللغة اصطلاحا لأن الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين المصطلحين على وضعها أو بإشارة قد اتفقوا على فهمها ، «ولو كان الكلام اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم وتدربت عقولهم ، وتمت علومهم ، ووقفوا

---

(19) نفسه. ج 1، ص. 30.

(20) الفارابي. — **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، 1970. ص. 135.

على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها ، واتفاقها ، واختلافها وطبائعها . وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الانسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جدا يقتضي في ذلك تربية وحياطة وكفالة من غيره»[21] ؛ ولما كان النوع الإنساني لا يوجد إلا وهو متكلم ، فإن بداية اللغة متطابقة مع بداية الوجود الانساني اطلاقا ، أي أن «أصل الكلام توقيف من الله عز وجل» بدليل برهاني سبق الإشارة إليه وآخر سمعي يتمثل في الآية «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة»[22] .

يستفاد من هذا الموقف ان اللغة مخلوقة من طرف الله ، ولا يمكن أن تكون من وضع الانسان او الطبيعة ، إذ لابد في اللغة من معلم ، ولهذا من معلم ، وهكذا حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى القول بأنه «لابد (...) من معلم (...) ليس من المعلمين الذين في طبعهم تعلم ذلك دون تعليم . إذ لو كان ابتداء ذلك موجودا في الطبيعة لوجد ذلك في كل عصر وفي كل مكان لأن الطبيعة واحدة في جميع النوع ، وكذلك نجدهم يستوون كلهم فيا توجبه الطبيعة لهم ، إلا أن يعرض عارض حائل في بعض النوع»[23] . هذا المعلم ، علمه الباري بعلم من عنده . غير أن ابن حزم لا ينكر مع ذلك امكانية الاصطلاح بتاتا ؛ ذلك ان اللغة الأولى هي التي وقف عليها آدم ، وقد كانت اتم اللغات جميعا وابينها عبارة ، وان منها أحدثت لغات شتّى . إلا أن ابن حزم يرجح مع ذلك «أن يكون الله تعالى وقف آدم ﷺ على جميع اللغات التي تنطق بها الناس كلهم الآن ، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة مترادفة الأسماء على المسميات ثم صارت لغات كثيرة ، إذ توزعها بنوه بعد ذلك ، وهذا هو الاظهر عندنا والأقرب (...) نعني أن الله تعالى وقف على جميع هذه اللغات المنطوق بها»[24] .

---

(21) ابن حزم. — الأحكام، ج 1، ص. 28.

(22) نفسه. وانظر أيضا : ابن جني. — الخصائص، نشرة محمد علي النجار، ط 2، القاهرة، 1952، ج 1، ص. 40 — 47.

(23) ابن حزم. — رسائل ابن حزم الأندلسي، ص. 50. وأيضا : عبد السلام المسدي. — التفكير اللساني في الحضارة العربية، تونس، 1981. ص. 60 — 61.

(24) ابن حزم. — الأحكام، ج 1، ص. 31.

إذا كانت اللغة توقيفا من الله ، فهذا يعني أن ألفاظها وضعت من طرفه للتعبير عن المعاني التي سماها بها . فهي إذن كلمات مستقرة في النفس لدَى جميع ناطقيها ، بنفس الكيفية ، مما يستدعي ان معانيها متماثلة ، ومما يطرد امكانية الاشتباه والالتباس[25] ، وعليه فمعيار الحقيقة والخطأ يبقَى معيارا في اللغة ، لا في فكر الانسان[26] . والحقيقة هي حمل اللفظ على المعنَى الذي وضع له ، بينما الخطأ هو حمله على غير المعنَى الذي وضع له ؛ ان الألفاظ وضعت من طرف الخالق ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة ، وليعبر بكل لفظ عن المعنَى الذي علقت عليه ، فمن احالها فقد قصد ابطال الحقائق جملة[27] . ويترتب عن هذا نتائج فلسفية هامة ، تجعل ابن حزم يسير في اتجاه معاكس لاتجاه الفارابي . فهذا الأخير انطلاقا من نظريته الطبيعية والاتفاقية حول أصل اللغة ، قال بامكانية التصرف في الألفاظ وفي وقوعها على معانيها ؛ فإذا كانت اللغة ظاهرة انسانية ، فبامكان الانسان عن طريق الاجتهاد أن يتصرف في نظام وترتيب الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني فيعبر عن المعنَى بغير اسمه الذي جعل له أولا ويستعمل اللفظ في غير معناه الشائع والمتداول[28]. ، لذا نغدو أمام معاني وألفاظ خاصة بالجمهور أو العامة وأخرى خاصة بالفلاسفة أو الخاصة ، وأمام دلالات مشهورة عند الجمهور ، وأخرى خاصة يستعملها أهل الصناعة[29] . اما ابن حزم ، فانطلاقا من نظريته التوقيفية ، يرَى أن اللغة واحدة ، لذا ، فلا خاصة ولا عامة نظرا لوحدة اللغة التي يفكّر بها الجميع ، والتي هي عبارة عن ألفاظ خلقت من طرف الله يعبر بها عن معاني ثابتة علقت بها تعلقا طبيعيا لا سبيل إلى تحريفه أو صرفه عنه ؛ لذا فنفس الحقيقة في متناول الجميع ؛ وطريق الحق هو حمل اللفظ على معناه الموضوع له من طرف الله ؛ لا ظاهر أيضا ولا باطن ؛ إذ لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الثابت ، بل ان الفكر نفسه يتم باللغة وفي اللغة ومعاييره معايير لغوية . «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا

---

(25) ابن حزم. ـــ التقريب... ص 44.

(26) R. Arnaldez. — Grammaire et théologie. chez I. Hazm de Cordoue, Paris, 1956. p. 49 et 101.

(27) نفسه.ـــ ص. 44.

(28) الفارابي. ـــ كتاب الحروف، ص. 141.

(29) الفارابي. ـــ الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت، 1969، ص. 43.

بتوسط اللفظ ولا سبيل إلى نقل مقتضَى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه»[30] ، وان التسور على اللغة والتجرؤ على التصرف فيها ، هو تجرؤ على الخالق نفسه واضع اللغة وصانعها ، وصرف للألفاظ عن مواضعها ومعانيها التي عُلِّقت عليها تعلقا طبيعيا . فالاذعان لمعايير اللغة مظهر من مظاهر الخضوع للقوانين الالهية»[31] .

ويمكننا القول أن التقليد اليوناني وان كان يرَى المنطلق هو اللغة ، لكنه لا ينظر إلى ألفاظها إلا أنها حامل مادي للفكرة . أما ابن حزم ، فلا تهمه الفكرة كتجريد نظري إذ لا واقع آخر يوجد وراء اللغة ، أو وراء ألفاظها ، يحدد معاني ألفاظها وكلماتها . إن اللغة هي بالنسبة لنفسها «ما بعدها» الخاص بها . فهناك ارتباط جد وثيق بين الألفاظ ومعانيها ، يمنعنا من الاعتقاد بان الأولى مجرد رداء خارجي نضفيه على الثانية مع امكانية التصرف في ذلك .

ان احترام ظاهر الألفاظ والوقوف عنده ، فيه احترام للارادة الالهية ، بينما البحث عن باطنها ، فيه تعد لحدود الشرع[32] . فالظاهر لدَى ابن حزم هو النص نفسه ، وليس رتبة أقل يقينا منه ، فهو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء[33] ؛ أو اللفظ وقد ورد على غاية ما وضع عليه من الوضوح والبيان بحيث لا يحتمل إلا معنًى واحدا ؛ بينما نجد المالكية والشافعية على الخصوص ينزعون عن الظاهر درجته العليا في البيان تلك ، معتبرينه مجرد معنًى يسبق ، إلى فهم السامع ، من بين معاني كثيرة يحتملها اللفظ ؛ ومعنَى هذا ان اللفظ يحتمل معنيين فأكثر ، وانه يكون في بعضها أظهر منه في سائرها .

فابن حزم يسير في اتجاه إسمي ، لا كالاتجاهات الاسمية المعهودة في تاريخ

---

(30) ابن حزم. — نفسه. ص. 155.

(31) R. Arnaldez. — Ibid. p. 86 — 87.

(32) R. Arnaldez. — Ibid. p. 71.

(33) ابن حزم. — الأحكام، ج 1، ص. 39.

وقارن مع الباجي. — كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، بيروت، 1973. ص. 42 — 43.

الفلسفة . فإذا كانت الاسمية ، اتخذت على الخصوص في العصر الوسيط صورة مذهب يؤكد على أن الأفكار العامة ليست سوَى ألفاظ «تشير بالضرورة إلى وجود كليات أو مثل في الفكر ، وصورة اتجاه ينزل الأفكار العامة من سماء المثل ليحيلها إلى وقائع لسانية ترتكز أساسا على عملية التجريد ، أي إلى **فاعلية انسانية** ، فإن ابن حزم ينفي هاته الفاعلية نفسها . كل ما يستطيعه الانسان في اللغة هو أن يحرس المعاني المعلقة على الألفاظ بمجرد ادراك هاته الأخيرة . لذا فاتجاهه **اتجاه اسمي الهي**(34) أو اسمية تجد أساسها في الخالق نفسه . فما يثور عليه ابن حزم هو «وهم الذات» أو «وهم الداخل» ، القائم على افتراض ان الذات أو الانا أو الكوجيتو وسيط بين الكلمات والأشياء ، يعلق الأولى على الثانية ، ويبتكر معاني يبحث في الكلمات عما يناسب منها ويلائم في التعبير والافصاح عنها ؛ يتصرف في الألفاظ ، فيعبر عن المعنَى بغير اسمه الذي جعل له ويستعمل الكلمة في غير معناها المتداول . كل هذا لا يقبله ابن حزم ، لأن الذات لا تمارس نفسها لغويا إلا في إطار جاهز سبق خلقه من طرف الله ، ومن أراد أن يحتاط من الخطأ ، فعليه أن يحترم مقاييس وقواعد هذا الخلق الالهي ، بان لا يوجب ما لا يجب ، لأن مصدر الخلط هو قلب الحقائق وحمل الألفاظ على غير المعاني التي وضعت لها ؛ بدون دليل .

غير أن ما تجدر الإشارة إليه ، هو أن اللغة الأساس ليست لغة العرب على الإطلاق ابتداء من الجاهلية ومرورا بالإسلام ، بل هي **لغة القرآن أو اللغة التي نزل بها الشرع** ، لأن الإسلام ، حسب ابن حزم ، لا ينسخ الشرائع السابقة عليه فقط ، بل وأيضا معاييرها وقواعدها ومفاهيمها ، والزمان الحقيقي لا يبدأ إلا معه ، وكذلك اللغة ، لغة العرب ، انها خلقت خلقا جديدا مع القرآن ، لذا لا يجوز الحكم عليه بما قبله أو الحكم على ألفاظه باشعار الجاهليين ونثرهم .

ويرتبط بمفهوم ابن حزم للغة ، مفهوم لا يقل عنها قيمة وهو «البيان» . ويعرفه على النحو التالي : «البيان كون الشيء في ذاته ممكنا ان نعرف حقيقته لمن أراد علمه . والابانة والتبيين : فعل المبين وهو اخراجه للمعنَى من الاشكال إلى امكان الفهم له بحقيقة ، وقد يسمى أيضا على المجاز ما فهم منه الحق وان لم يكن للمفهوم

---

(34) R. Arnaldez. — Ibid. p. 60.

منه فعل ولا قصد إلى الافهام مبينا كما تقول بين لي الموت أن الناس لا يخلدون ...» .

ويرى أن للبيان وجوها عدة كالتفسير والاستثناء والتخصيص ؛ وقد يكون كل ذلك بالقرآن للقرآن وبالحديث للقرآن وبالاجماع للقرآن ، وقد يكون بالقرآن للحديث ، وبالحديث للحديث ، وبالاجماع المنقول للحديث .

كما يرى ان البيان نفسه يختلف في الوضوح ، فيكون بعضه جليا ، وبعضه خفيا ، فيختلف النّاس في فهمه ، فيفهمه بعضهم ، ويتأخر بعضهم الآخر عن الفهم .

والنسخ نفسه نوع من البيان ، لأنه يبين انتهاء زمان الأمر الأول[35] .

5 – **العقل** : تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن حزم لم ينكب على دراسة التفكير الانساني ودراسة آلياته ، كما لم يهتم بدراسة الروح وخلودها والطبيعة وقوانينها ، كموضوعات وقضايا قائمة بذاتها تثير مشاكل فلسفية ؛ بل كان شغله الشاغل ، هو البحث في اللغة وفي كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها ؛ ودراسة بيان النص واحكامه وطرق استنباطه ، من منظور يعتبر الحق والباطل لا يمكن التعرف عليهما خارج اللغة ــ الشريعة ــ ويبدو من هذا أن ابن حزم يضيق من قيمة العقل ، ان لم نقل انه يبطلها ، كما يجعل الفاعلية العقلية والفكرية ، نفسها فاعلية لسانية لغوية . بل يماثل بينهما إلى حد تغدو معه اللغة فكرا والفكر لغة ، ويغدو استعمال العقل أحيانا خروجا عن المعقول لاسيما حينما يلجأ إلى التأويل فينقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنًى آخر بدون برهان من النص نفسه ، أو حينما يلجأ إلى الرأي فيتخيل شيئا ما صوابا دون برهان ، أو حينما يحاول اعتمادا على ذاته ، إقامة تصور فلسفي خارج التصور الديني ؛ ان العقل غير قادر في نظره أن يدرك أية حقيقة خارج الحقائق التي جاء بها الشرع .

وفي التعريفات التي يعطيها للعقل ، يتجلى لنا حرصه على ألا يسقط في النظرة

---

(35) ابن حزم. ــ الأحكام، ج 1، ص. 38، 75، 71، 72، 37 ــ 38. 438 ــ 439. وأيضا :
R. Arnaldez. — Akhbar et Awamir chez I. Hazm «Arabica», Mai. 1955. p. 212.

الانطلوجية للعقل التي طغت على التقليد الفلسفي في الاسلام ؛ يقول : «إن لفظة العقل عربية أتى بها المترجمون عبارة عن لفظة أخرى يعبر بها في اليونانية أو في غيرها من اللغات عما يعبر بلفظة العقل عنه في اللغة العربية ، هذا ما لا خفاء به عند أحد ، ولفظة العقل في لغة العرب انما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل»[36] ويوضح ذلك أكثر في مكان آخر حيث يؤكد على أن العقل هو استعمال الطاعات والفضائل ، وهو غير التميز ، لأنه استعمال ما ميز الانسان فضله . فكل عاقل مميز ، وليس كل مميز عاقلا ، وهو في اللغة المنع : تقول عقلت البعير اعقله عقلا . «**وأهل الزمان يستعملونه فيما وافق اهواءهم**»[37] . والملاحظ من هذا أن ابن حزم هنا ينطلق من **اشكالية اسمية** ، فهو يحرص على أن الانطلاق في التحديدات التي يعطيها ، هو اللغة — المرجع ، وهي اللغة العربية ؛ والتصور — المرجع ، وهو التصور الديني . فهو يعرف العقل انطلاقا من اللغة المفكر بها ، وهذا من الأسباب التي جعلته يسير في عكس اتجاه الفلاسفة ؛ انه يعتبر العقل انقيادا لما الزم به من طرف الأحكام الشرعية السمعية ؛ فهو ليس ملكة تمييز فحسب ؛ لأن التمييز وحده لا يجعله عاقلا ، بل الانقياد للأوامر الالهية هو الذي يجعله كذلك . «فصح ان العقل هو الايمان وجميع الطاعات»[38] . ومع أن كلام ابن حزم يكتنفه في هذا المضمار بعض الغموض ، فإنه بالامكان التأكيد على انه يعتبر العقل ليس تمييزا بين الفضائل والرذائل فقط ، بل هو تمييز بينها مع استعمال الفضائل واجتناب الرذائل ؛ بل يذهب إلى أن هذا القول هو قول الأوائل أنفسهم ، إذ جميعهم قال ان العقل تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل «والتزام ما يحسن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا وبهذا أيضا جاءت الرسل»[39] . فالعقل هو استعمال ما ظهر للانسان انه فاضل اقتداء بما ورد في النصوص . أي أن العقل طاعة واللاعقل معصية استنادا إلى

---

(36) ابن حزم. — **الفصل**، ج 5، ص. 72.
(37) ابن حزم. — **الأحكام**، ج 1، ص. 46. والابراز من عندنا.
(38) ابن حزم. — **الفصل**. نفسه.
(39) ابن حزم. — نفسه.

الآية «ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون» أي الذين يعصون ؛ وما دفع بابن حزم إلى هاته المماثلة هو انه لا يعتبر العقل يبيح شيئا أو يحظره ، وإنما هو تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب فقط[40] . فادعاء ان العقل أو يحرم أو يحدس علل ما أظهر الخالق في العالم من الشرائع الدينية ، فهو بمنزلة من أبطل العقل نفسه .

لكن الغموض الذي أشرنا إليه آنفا ، قد ينحل إذا نبهنا إلى أن ابن حزم يميل في مواقفه إلى مماثلة التمييز بالفهم : فهم النصوص والأوامر الالهية[41] ؛ بينما العقل هو فوق ذلك انقياد والتزام ؛ «لاسيما إذا تعلق الأمر بالشرعيات حيث لا يستطيع العقل أن يحلل شيئا أو يحرمه ، ذلك أن أحكام الدين غير قابلة ان تعلل أو يتعامل معها تعاملا منطقيا نعتمد فيه القياس أو نسأل فيها لماذا ؟ لأن «الله تعالى يفعل ما يشاء ، ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى ، ولو فعله لكان فرضا علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد»[42] . كذلك الأمر بالنسبة لاحكام الله في مخلوقاته ، فلا يمكننا عقلا ان نوجب كونه خلق الانسان بعينين دون عين واحدة أو ثلاث أعين ، أو يكون قمر واحد يدور حول الأرض لا قمران ... فذلك حكمه في المخلوقات ولا يمكن أن يسأل عنه .

يعتقد ابن حزم أن بالعقل أوائل لا يختلف فيها اثنان ، وهي التي تسمح بامكان وحدة العقول واتفاقها وبموضوعية المعرفة ؛ انها «ضرورات أوقعها الله في النفس ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا [منها] ... ولا يصح شيء إلا بالرد إليها»[43] . لهاته الضرورات مستويان : مستوَى الحسد ومستوَى البديهيات أو مبادئ التفكير الأساسية . في المستوَى الأول ، هناك النزوعات الغريزية التي يشترك فيها الانسان مع الحيوان وحتّى النبات كطلب الغذاء قصد الحفاظ على البقاء . ثم تليها مرحلة تمايز

---

(40) ابن حزم. ــ **الأحكام**، ج 1، ص. 49. وانظر :
R. Arnaldez. — **La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Hazm de Cordoue.** Mélanges de L. Masignon, Damas, 1956. p. 111. 121.

(41) ابن حزم. ــ **الأحكام**، ج 1، ص. 28.

(42) نفسه.

(43) ابن حزم. ــ **الفصل**، ج 1، ص. 7. **والتقريب**... ص. 105.

الحواس الخمس ، حيث يغدو الانسان قادرا على تمييز الطيب من الروائح من الكريه ، وتمييز الألوان ، وتمييز الخشين من الأملس ، وبين الحلو والحامض ... اما المستوَى الثاني ، مستوَى البديهيات فيعتبره ابن حزم ادراكا سادسا كعلم الانسان بان الجزء أقل من الكل ، أو أن المتضادين لا يجتمعان ، واستحالة وجود الشيء في حالين في وقت واحد ، وعلمه باستحالة العلم بالغيب . فالطفل إذا «سألته عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك وقال لا أدري»[44] . والتفريق بين الحق والباطل ، فإذا أخبر بخبر تجده أحيانا لا يصدقه . والعلم بانه لا يكون شيء إلا في زمان ، فإذا ذكر له خبر تساءل متَى كان . ومعرفة ان للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ، فإذا رأى شيئا يجهله تساءل عما هو . والعلم بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل . والعلم بان في الخبر صدقا وكذبا ؛ «هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم»[45] .

ما منشأ الخطأ اذن؟ ان الرجوع إلى تلك الضرورات العقلية ، قد يكون من قرب أو من بعد ، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم ؛ وكلما بعدت المقدمات سهل الوقوع في الخطأ . العقل ضرورات ركبها الله في النفس ، وجميع معارفنا تتم انطلاقا منها ، والنفس الانسانية نفسها تتركب من قوَى مختلفة ، كالعدل الذي يزين لها الانصاف ، والغضب والشهوة اللذان يزينان لها الجور . والفهم الذي يجذبها إلى الحق وينير لها ظلمات المشاكل ، والجهل الذي يطمس عليها طرق الحق ، وإلى جانب كل تلك القوَى ، هناك قوة التمييز «التي سماها الأوائل المنطق ، فجعل لها خالقها هذه القوة سبيلا الى فهم خطابه عز وجل ، وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه ، وإلى امكان التفهم الذي به ترتقي إلى درجة الفهم ويتخلص من ظلمة الجهل ، فيها تكون معرفة الحق من الباطل»[46] .

بجانب هاته القوَى ، توجد في النفس قوة العقل التي تعين النفس المميزة على نصر العدل وعلى ايثار ما دلت عليه صحة الفهم وعلى اعتقاد ذلك علما ، وعلى اظهاره باللسان ؛ بالعقل أيضا النفس على طاعة الحق ، واعتمادا على آيات كثيرة

(44) ابن حزم. — **الفصل**، ج 1، ص. 5.
(45) ابن حزم. — **الفصل**، ج 1، 5 — 6.
(46) ابن حزم. — **الأحكام**، ج 1، ص. 6.

من بينها «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» و«فتكون لهم قلوب يعقلون بها» ، يماثل ابن حزم العقل بالقلب ، إذ قد يكون الرجل فطنا دهيا ذكيا ولكن لا قلب له ، أي يقترف المعاصي ، وابن حزم في هذا الصدد يتبنّى موقف الامام مالك الذي اعتمادا هو الآخر على نفس الآيات ، يرى أن محل العقل ، هو القلب خلافا للحنفية والمعتزلة فيما بعد الذين قالوا بأن محله هو الرأس[47] .

ويترتب عن مفهوم ، ابن حزم ، هذا ، للعقل مفهوم آخر للعلم . فهو يعتبر أن هذا الأخير «هو تيقن الشيء على ما هو عليه ، اما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك ، اما أول بالحس أو ببديهة العقل ، واما حادث عن أول (...) من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس اما من قرب واما من بعد ، واما عن اتباع لمن أمر الله باتباعه ، فوافق فيه الحق وان لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»[48] .

فابن حزم يعتبر أساس اليقين أوائل الحس والبديهة وما نزله الشرع . غير أنه إذا كان يرَى أنه اعتمادا على أوائل العقل ، يمكن للانسان معرفة صفات الأشياء من ايجاب حدوث العالم ووجود الخالق الواحد الذي لم يزل ، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته ، وسائر ما هو موجود في العالم ، فإنه بالمقابل ينفي مطلقا امكانية فهم الشرائع اعتمادا على ذلك . لأن الأشياء ليس لها حكم في العقل أصلا لا بخطر ولا بإباحة وان كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة[49] .

---

(47) نفسه، قارن مع الباجي. — **كتاب الحدود.** ص. 32. التطابق تام. ومع ابن رشد الجد. — **المقدمات**، القاهرة (د. ت). ص. 4.

(48) ابن حزم. — **ملخص أبطال القياس...** ص. 3.

(49) **الأحكام**، ج 1، ص. 34 — 35 و46 — 47 و 69. **التقريب...** ص. 105. وسنعود إلى هاته المسألة بشيء من التفصيل.

مفهوم العائلة : استعمالاته وتطبيقاته في المجتمع المغربي

محمد شقرون
كلية الآداب — الرباط

حقا، إن الصرامة الابستيمولوجية تدفعنا إلى إدانة العمليات التي تُنقل بواسطتها العلوم الاجتماعية من ميدان لآخر (ميادين منفصلة حسب الاختلاف التاريخي، الاختلاف الاجتماعي الخ.) مناهجها وتقنياتها ومفاهيمها كما لو لم تكن نتاجات تاريخية (تم تشييدها في ظروف معينة للفكر العلمي وفي إطارات اجتماعية ومن أجل استعمالات معينة). ولكن، رغم هذا، لا يمكن اعتبار كل النتائج المحصل عليها بهذه الطريقة خاطئة، اللهم إذا تحملنا أبشع التناقضات، وبالتالي دحض كل هذا النقل (الذي أصبح ضروريا) لتقنيات تعتبر مجرد مجموع لوسائل البحث والتنقيب، دون التساؤل، أولا وقبل كل شيء، عن الظروف الاجتماعية التي تم فيها الحصول على هذه النتائج. وبمعنى آخر التساؤل عن الظروف التي تم فيها هذا النقل. ولا يمكن اعتبار كل هذه النتائج صحيحة أيضا، لأن هذا يعني اعطاء الصلاحية للنقل الذي تم بطريقة أوتوماتيكية وبنوع من العرقية المتمحورة حول ذاتها ethnocentrisme، ربما لكونه فرض على الجميع.

إن نقل مفهوم العائلة البطريركية ومفهوم العائلة النووية يعتبر من بين أنواع النقل التي تمت بهذه الطريقة، والتي أصبح استعمالها لا يخضع للمراقبة بحيث يثير هذان المفهومان معان متنافرة : هل العائلة البطريركية أو العائلة النووية موجودة في الواقع الاجتماعي أم أنها مجرد اسقاط للهياكل اللغوية أو الفكرية التي هي بدورها هياكل

اجتماعية ؟ هل التصنيفات الاجتماعية ، سواء تلك التي يقوم بها العلم أو تلك التي يقوم بها الافراد ــ بطريقة لا شعورية وغير منظمة ــ موجودة في الواقع ، في الموضوع المصنف (العائلة البطريركية / العائلة النووية) أم أنها مجرد نتائج لتطبيق هذه التراسيم التصنيفية ؟ ولكن من أين لنا بهذه التراسيم التصنيفية ؟

إن هذا السؤال العام الذي يصلح لكل عملية تصنيف يفرض نفسه بكل حدة عندما نحاول تصنيف الوقائع الاجتماعية ــ العائلة هنا ــ في المجتمع المغربي والمجتمعات العربية عموما . هل يمكن لنا أن نستعمل مفهوم العائلة أو مفهوم الأسرة ؟ ما هو المعنَى الذي يجب أن نعطيه لهذين المفهومين ؟ ما هي العائلة البطريركية وما هي العائلة الأبوية وما هي العائلة النووية ، وما هي الأسرة ــ هذا المفهوم الذي أصبح متداولا اليوم ــ وما هو البيت ، عندما نتكلم عن العائلة أو تصنيف معين للعائلة ؟

إننا نقوم ، في أحسن الأحوال ، بطريقة صريحة أو ضمنية بمقارنة بنيوية بين انماط عائلية مأخوذة في ظروف تاريخية مختلفة . ما هو المدلول الاجتماعي للمؤشرات التي نعطيها ، وما هو مدلول عملية التقسيم هذه للواقع الاجتماعي عندما نمر إلى العملية التقنية لتكوين العائلة أو الفئات والأعضاء المكونين لها ؟

مما لاشك فيه أن المؤشرات الموضوعية (عدد الأفراد ، سن الزواج ، النشاط المهني ، الإقامة الجغرافية ، مصدر القرارات ، الادوار والمراكز ، الخ .) التي تسمح بتمييز المجموعات التي يمكن احصاؤها ومعالجتها كمواضيع متميزة في المجتمعات الصناعية الغربية (عائلة نووية ، زوج **couple** ، بيت **ménage** الخ .) مؤشرات غير متوفرة بهذه السهولة عندنا ، ويبقَى من الصعب تكوينها بطريقة موثوق منها وجائزة . هناك ميل كبير ، منذ الخمسينات وبداية الستينات ، إلى تعويض هذا الفراغ المنهجي بتصور ثنائي ذو خلفية تطورية ، يقيم تقابلا بين نوعين من المجتمعات (تقليدي / عصري) ويلتقي هذا التقابل بين قطاعين اجتماعيين ، الذي يهدف من ورائه تجاوز التعارض بين تصورين للنظام الاجتماعي ، تطبيقا وحجة إضافية سهلة في التعارض بين نوعين من الجماعات المنزلية (عائلة بطريركية أو تقليدية / عائلة نووية أو عصرية) ، دون أن يكون هناك أخذ بعين الاعتبار لامكانية ارتباطها وارجاع الأولى للأخرى والعكس . وقد اعتُبرت المجتمعات العربية بصفة عامة من المجتمعات

المعروفة «بغناها» لهذا النوع الأول أي العائلة البطريركية حيث يمضي البعض إلى اعتبار هذا من خصوصيتها.

هكذا وقبل النظر إلى المشاكل التقنية في حدّ ذاتها، والتي تطرحها سوسيولوجية القرابة والعائلة بالمغرب، ينبغي أن يوجد أولا تفكير نقدي أساسي حول مفهوم العائلة أو الأسرة:

– تفكير حول الأصل أو الشروط الاجتماعية لإنتاج هذه المفاهيم.

– وتفكير ابستيمولوجي حول شروط سيرها الوظيفي. وفي غياب تجاوز لهذا التصور الثنائي للعائلة، فإن التحليل الذي يقدم، انطلاقا من هذا التصور، مطبقا على المجتمع المغربي أو العربي يؤدي بنا في الواقع إلى تجميع كلا النوعين من الصعوبات: تلك التي ترتبط بتعريف مفهوم العائلة أو الأسرة نفسه وتلك التي تنجم عن عملية النقل نفسها (من المجتمعات الغربية إلى المجتمعات العربية).

ومهما تكن الوجهة المتبعة في استعمال مفهوم العائلة فإن الأوضاع التي تؤدي إليها في الممارسة العلمية هي من نوعين:

1 – يتم السماح بنقل مفهوم العائلة من المجتمعات الصناعية الغربية بطريقة ميكانيكية إلى المجتمعات العربية – التي ليست بمجتمعات تقليدية ولا مجتمعات عصرية – بكل الضمانات التي تعطيها له الخلفيات «الفلسفية – الاجتماعية – السياسية» وليس بالحجة العلمية.

2 – يتم استعمال مفهوم العائلة دون تحديد وذلك بتقريبها من مفهوم العشيرة أو الأمة. فتصبح هكذا تعبر عن «المودة» و«الوحدة» وأصل كل المؤسسات الاجتماعية ومرجعها. إذ يصبح المجتمع كله مجموعة من أفراد يعيشون في عائلة واحدة. ويبقى الخلط والانزلاق في المعنى مستمرا بين العائلة كجماعة ملموسة (مرتبطة بزمان ومكان) وبين العائلة كشكل من أشكال الحياة الجماعية sociabilité، وكنمط لإحداث «النحن» الذي يظهر أيضا في جماعات غير مرتبطة بمكان. وهكذا فإن المفهوم يؤدي وظيفة تغطية شبه علمية لممارسات ايديولوجية وسياسية.

في أي معنًى يمكن أن نستعمل مفهوم العائلة أو الأسرة؟ بدل التمرين الاكاديمي حول تحديد المفاهيم، هناك عدة تخصصات (الاثنولوجيا، الاحصاء، الاقتصاد، الخ.) على هذا الأساس، يجب أن نتساءل عما تفعله الممارسة العلمية بمفهوم العائلة أو الأسرة.

هناك استعمال سوسيولوجي لمفهوم العائلة في العالم العربي منقول عن المجتمعات الغربية الصناعية؛ فما هو هذا الاستعمال وما هي حدوده؟

I — واقع وحدود الميزة البطريركية للعائلة المغربية :

لقد أشار عدد من الباحثين وخصوصا بول باسكون[1] وعبد الواحد الراضي[2] وفاطمة المرنيسي[3] إلى الطابع البطريركي للعائلة في المغرب ووقفوا عند هذا الحد، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار شروط انتاج هذا المفهوم. ومهما يكن فإنه من الضروري الرجوع إلى المفهوم ذاته والتعرف على الواقع الذي يدل عليه وبيان حدوده.

1 - أصل الكلمة «بطرياركا» أو «بطريركية» :

إن كلمة «بطرياركا» **Patriarcat** (نظام أبوي) أو «البطريركية» **Patriarcalisme** هو تعبير قانوني عن وضعية أو تنظيم اجتماعي تميز به المجتمع الروماني. وبقي هذا التعبير القانوني أو التقنين مستمرا في التشريع الأروبي الخاص بالملكية وبالارث وبالبنوة **filiation**. ويرجع أصل الكلمة اللغوي إلى كلمة **Patriarche** «البطريق» الواردة في الكتاب القديم من الانجيل **Ancien Testament** والتي تعني زعيم عائلة وكذا إلى كلمة **Pater familias** والتي تؤدي نفس المعنى إلا أن استعمالها القانوني كان يدل على ملكية شيء ما. وقد روجت الاثنولوجيا في المرحلة الاستعمارية لهذا المفهوم في دراستها لمجتمعات المغرب العربي

---

(1) P. Pascon. — **La formation de la société marocaine, in B.E.S.M., vol, XXXIII, N°120 — 121, pp. 1 — 26**

(2) A. Radi. — **Adaptation de la famille au changement, in B.E.S.M, N°135 pp. 1 — 36.**

(3) F. Mernissi. — **Sexe, idéologie, Islam, Ed. Tierce, Paris, 1983.**

خصوصا . وليس من الغريب أن يكون أولئك الذين روجوا لهذا المفهوم في المرحلة الاستعمارية متخصصين في القانون ولم يكونوا سوسيولوجيين[4] .

إن المشكل المنهجي والابستمولوجي والتاريخي لا يمكن أن نحله بالترجمة الحرفية أو المباشرة كما يفعل البعض ، وذلك بترجمتهم لمفهوم العائلة البطريركية بالعائلة الأبوية أو الأبيسية . لأن معرفة ما نفعله عندما نمارس «العلم» تقتضي معرفة كيف تم تاريخيا طرح المشاكل والادوات والمناهج والمفاهيم . ان مفهوم العائلة البطريركية يرجع بنا ، كما أشرنا ، إلى حقل دلالي **Champ sémantique** محدداً تاريخيا في تطور العائلة الغربية انطلاقا من النمط السائد في عهد الرومان بعدما أصبحت المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية . بينما مفهوم العائلة الأبوية أو الابيسية ـ إذا استعملناه ـ فهو مفهوم آخر وجب علينا أن نبحث عن مجاله الدلالي في بنية مجتمعية أخرى وفي شروط انتاج أخرى . ألا يعتبر الأب في المجتمع المغربي وفي باقي المجتمعات العربية الإسلامية بمثابة **الوالد** أي المنجب أساسا قبل اعتباره زعيم أو مالك لمتاع كما هو الحال بالنسبة للأب الروماني[5] . ويمكن أن نقدم ، انطلاقا من هذا الاعتبار ، العلاقة الدلالية التالية :

بطريركي ←—— مالك وزعيم ←—— علاقة قانونية محاطة بالقداسة

{ **Patriarche** / **Pater familias** } { **propriétaire** / **chef** }

أب أو والد ←—— منجب ←—— علاقة بيولوجية ونسبية قبل أن تكون قانونية .

géniteur

إننا عندما نشدد على هذه المسألة فإننا نود توضيح سوء النية الجماعية التي تدفع بأغلب الباحثين إلى التعامل مع هذا المفهوم معزولا عن كل المحددات الاجتماعية

---

(4) نذكر على سبيل المثال :

M. Morand. — **La famille musulmane**, 1903

W. Marçais. — **Parents et alliés successibles en droit musulman**, Rennes, 1898.

G. Surdon. — **Institutions et coutumes des berbères du Maghreb** (Maroc, Algérie, Tunisie), Tanger et Fès, 1938.

Maunier. — **Famille Kabyle et famille romaine, in Coutumes Algeriennes**, 1935, pp. 41 — 52

(5) إن زعيم العائلة في المجتمعات العربية الما قبل رأسمالية لم يكن دائما الأب بحيث أنه كان بإمكان الأخ الأكبر أو العم أن يحتل هذا المركز ودائما حسب نقطة التجزؤ والممكنة. ويبقى الأب إذن معرف أساسا بالخلف descendance أي الأولاد.

والتاريخية وحتّى «العلمية» التي جعلته ممكنا ومستعملا . ونجد هنا كما نجد في باقي الاستعمالات الأخرى المتعلقة بمفاهيم أخرى كمفهوم الطبقة ونمط الانتاج والتنمية والحداثة ، الخ . موقفين : الموافقة accomodation والمطالبة revendication سواء تعلق الأمر بجعل ضرورة التغير يوطوبيا محركة ، أو من أجل خلق اجماع وطني في الاختيارات وتبرير الوسائل المستعملة المتعلقة بإعادة هيكلة العائلة والمجتمع . هذه الموافقة وهذه المطالبة تبينان الانحياز — بطريقة غالبا ما تكون لا شعورية — للأطروحات التطورية الغربية المتمركزة حول ذاتها ، والتي أصبحت المبرر «العلمي» للخطابات النسوية المنبثقة من المجتمعات الصناعية ، والتي تستمد مشروعية نقلها من كونها «تقدمية» .

2 – حدود مفهوم العائلة البطريركية :

مهما تكن كونية مصطلح العائلة البطريركية (لأنه من السهل فعلا اعتبار أن كل المجتمعات تتبع طريقا أو خطا واحدا في التطور وتعرف نفس التنظيمات والبنيات عبر التطور التاريخي) فإن هناك حدودا يجب الإشارة إليها عندما يتعلق الأمر بالمجتمع المغربي أو المجتمعات العربية الإسلامية .

ان مركز الأب ، كما تم وصفه عند أغلب الباحثين[6] ، يستحضر بطبيعة الحال العائلة البطريركية ، وتوحي بهذه المقارنة الشكلية سيادة مركزه والجمع المتكرر للدوري الأب وزعيم العائلة. عندما تكون العائلة المقتصرة على الجد الحي وأولاده وأحفاده فإن التشابه يزيد بين العائلة في المغرب والعائلة البطريركية. إلا أنه رغم كل هذا فإننا نعتبر أنه لا يمكن نعت حتّى هذه الصورة للجماعة المنزلية بالعائلة البطريركية وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الشخصية القانونية لاعضاء العائلة وحتّى نوع العائلة المقصودة (حسب قربها أو بعدها عن الرأسمال المادي والرمزي) .

من الوجهة الشرعية يعتبر الإسلام الأب كوالد أي منجب وليس كزعيم مالك لشيء ما . إن الشريعة الاسلامية قد اعطت للأب بعض السلطات التي كان يتمتع بها زعيم الجماعة النسبية على أطفال الجماعة في المرحلة الماقبل إسلامية . وحتّى ان

(6) لقد أشرنا إلى أهمهم في هذا المجال.

بقيت هذه السلطات كما هي فإن طبيعتها قد تغيرت : لقد حدث مرور من السيطرة الكريزماتية أو الزعيمية charismatique إلى السلطة المعنوية morale . وإذا اعتبرنا أن دور المرأة في المجتمع العربي عموما كان محدودا في الحياة الخاصة للعائلة ، فإن أثرها في العائلة وفي علاقتها بالرجل كزوجة أو أم أو أخت أو جدة كان ولازال عميقا . إلا أن الذي حدث هو أنه نظرا لسيطرة الرجل ثم الافراط المبالغ فيه في تضخيم دور الرجل والتقليل من تأثير المرأة . مما كان له أثر كبير على التصور «العلمي» في الدراسات والبحوث التي تمت ولازالت تتم حول العائلة . وإذا كانت سلطة الأب لا تناقش من طرف أفراد العائلة فإنها تفسر انطلاقا من نظام متعالي transcendantal يلق التعبير عنه على المستوى القدسي . وهنا تكمن حدود هذه السلطة : انه بالنسبة للتعاليم القرآنية ، لا يوجد فرق بين مسلم ومسلم . هكذا فإن الإيمان Sublimer يستعلي كل الفوارق وهذا له أثر كبير على المخيلة imaginaire الجماعية للمغاربة والمسلمين . وهكذا تجاوزاً للفهم المشترك الذي يعطى اليوم لهذا المفهوم فإنه يشهد على المعنى الأصيل ، الانثروبولوجي أو الثقافي ، الذي هو من مجال الكينونة أكثر مما هو من مجال الفعل أو التملك . إن هذا العمل الاركيولوجي للمعنى الأول لمفهوم العائلة يقربنا أكثر من المعرفة والتعرف على النمط العائلي الذي يتم نعته بيطريركي[7] .

ويمكن أن نضيف إلى أن الإسلام قد ألح على تفرد الجماعة النووية داخل الجماعة الموسعة أو خارجها وذلك حرصا على تفرد النسب وعدم اختلاطه . وبالتالي فإن الثنائية الرضا / السخط كانت ولازالت مرتبطة بصفة مباشرة بالأبوين المنجبين (الأم والأب) للفرد وليس بالأب الأكبر (الجد) أو الزعيم المعنوي للعائلة الذي يمكن أن يكون اما الأب أو الجد أو الأخ للأب (العم) أو الأخ الأكبر.

ولكن كيف تم انتاج مفهوم العائلة البطريركية ؟ للإجابة على هذا السؤال لابد من الرجوع إلى الظروف العامة المرتبطة بالاحتلال الاستعماري . ان المغرب كان دائما يعتبر من طرف الفرنسيين كدولة بربرية berberie كاملة أو دولة بربرية مهددة

---

(7) عال : إذا كفى معاش عياله، والعيال هم الذين يتكلف بهم الرجل، انظر : لسان العرب لابن منظور.

بالتعريب[8] ولهذا فمنذ بداية الحماية تم تكوين مركز للتكوين البربري ، لجنة الدراسات البربرية التي لم يكن هدفها البحث فقط كما يتبين ذلك من خلال مجلدات الارشيفات البربرية **archives berbères** . وقد كانت تروج صورة عن البربري منذ القرن التاسع عشر عبر وصف أسطوري للعرق البربري الذي يرجع «أصله إلى الجرمان» والذي لازال مطبوعا «بتأثره المسيحي» . وكان البعض الآخر يقرب البربر من الفلاحين الفرنسيين وذلك «لتقارب عاداتهم وتقاليدهم !» . وقد كان دعاة الاستعمار الاسكاني يؤكدون على انحدار «القبيلة البربرية» من البلدية الرومانية **municipe romain** وعلى أن القرى البربرية قد حافظت على التنظيم «البلدي» الروماني . هكذا فإن هؤلاء السكان المنحدرين من الرومان المسيحيين القدامى يبدون الاستعدادات الكافية للرجوع الكامل إلى المسيحية[9] .

إذا كانت كل المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية المغربية يتم التعامل معها على هذا الأساس فإن مشروع الاحتلال والاستيطان القائم على سياسة «فرق تسود» هو الذي كان وراء نشوء هذا المفهوم ولم تكن أبدا الممارسة العلمية . وهكذا تحول مفهوم العائلة البطريركية إلى مسألة مقبولة كما هي أو إلى نظام للتصنيف ما هو إلا من الأشياء اللاشعورية وكأنه تعبير عن واقع .

II — واقع وحدود العائلة النووية بالمغرب :

ان سوسيولوجية وعلم اقتصاد المجتمعات العربية لارتباطها منذ نهاية الخمسينات بمفاهيم كالمجتمع ، الوطن ، السوق ، الاستقلال ، التحرر ، الحداثة ، التقدم ، التنمية ، الخ ، قد روجا ترسيمة تفسيرية تنطلق منها كل الدراسات والبحوث التي تدعي أنها سوسيولوجية أو سكوسوسيولوجية أو اقتصادية . هذه الترسيمة هي الترسيمة المنقولة عن دراسة العائلة في المجتمعات الرأسمالية الصناعية في القرن العشرين . والتي عرفت تطورا أدّى بها إلى أن تكون نووية أي مقصورة على الأب والأم المنجبين وأطفالها الغير المتزوجين وذلك نتيجة اصلاح اجتماعي عرفته المجتمعات

---

(8) Ch. R. Ageron. — du mythe Kabyle aux politiques berbères, in le Mal de voir, cahiers Jussieu / 2, 10 / 18, Paris, 1976, p. 342

(9) شارل روبير أجورون. — نفس المصدر السابق.

الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر. وأصبحت هذه الترسيمة تشكل بكل بساطة المرجع وكذا النتيجة لكل الدراسات والبحوث التي تتناول بالدراسة والبحث العائلة في المجتمع المغربي والمجتمعات العربية.

إن الدراسات التي تمت منذ الستينات حول العائلة والمرأة في المغرب[10] كانت تتميز بتوجيه عام مطبوع بالطابع الثنائي للتطورية وللعرقية المتمحورة حول ذاتها كما أشرنا سابقا. ان التغير العائلي كان يعتبر بصفة عامة بأنه عملية مرتبطة بالمرور من نسق قيمي خاص بالمجتمعات «التقليدية» (بدون أي تحديد) إلى نسق قيمي «عصري»، محدد انطلاقا من لائحة تضم بعض الخصائص الثابتة والتي يتم اعتبارها تحررية (عمل المرأة خارج البيت، التمدرس، تخطيط النسل، الخ.).

إذن هذا الاستعمال لمفهوم العائلة هو استعمال ليس فقط تقنوقراطي (الاحصائيات الاقتصاد) يحاول أن يجعل من العائلة مشكلا سكانيا (عدد الأفراد).

وهذا هو الحال عندما يتم الاحصاء أو العد أو عندما يقال زوج **couple** أو بيت **foyer ou ménage** (مجموعة من الأفراد يشتركون في استهلاك دخل معين)[11]. في هذا الاستعمال هناك تصور تجريبي للعائلة كجماعة من الأفراد. ولكن المشكل المطروح ليس مشكلا كميا أي العدد، ولكن المشكل هو العلاقات بين المواقع في بنية (توزيع السلطة والنفوذ، تنظيم الانتاج والاستهلاك، التربية، الخ.) وبين أفراد العائلة الذين يحتلون هذه المواقع والذين يمكن عدهم.

فالمشكل الذي يعترض كل ممارسة علمية هنا هو أن المعطيات المتعلقة بالمواقع لا

---

(10) إن أغلب هذه الدراسات قامت تحت إشراف المنظمات الدولية (اليونسكو، المنظمة الدولية للصحة، الخ.) فهي بهذا لم تنشر بحيث يتم الاحتفاظ بها من طرف هذه الهيئات لبناء مخططاتها «التنموية» أو «التغريبية». وهناك عدد قليل من هذه الدراسات منشور على شكل مقالات في مجلات وطنية ودولية. ويمكن أن نضيف كذلك الرسائل والاطروحات الجامعية غير المنشورة إلى هذه اللائحة.

(11) لقد استعمل المفهوم، على سبيل المثال، في احصائيات 1960 وكان يدل على «جماعه الاستهلاك، اولئك الذين يشاركون الطعام». واستعمل كذلك في احصائيات 1971 وأصبح يدل على «فرد يعيش وحده، أو جماعة تتكون من اثنين فأكثر سواء كانوا متقاربين أم لا، يعيشون في نفس المسكن ويتقاسمون على الأقل وجبة أكل واحدة ولمعة وخدمات أخرى أساسية» انظر:

Royaume du Maroc, Secrétariat d'Etat au plan. — la consommation et les dépenses des ménages au Maroc, vol, I, Avril 1972, Division des Statistiques.

يمكن الحصول عليها إلا كمعطيات متعلقة بالأفراد (رب البيت chef de ménage):
ان الاحصاءات والبحوث تعطي معلومات متفردة ، هذا هو منطق الاحصاء الذي يأخذ بعين الاعتبار الأفراد عوض المواقع ، هذا إذا لم يجمع الأفراد في مقولات منطقية catégories logiques (فئات الأفراد) وليست سوسيولوجية (فئات المواقع في حقل معين) . لأن الاحصاء يعارض بين التحليل «الكيفي» الذي يميل دائما لأن يكون فكريا وبين التحليل «الكمي» الذي يفترض تجمعات تميل إلى جمع الأفراد في مجموعة واحدة دون أن يشتركوا في شيء من الناحية البنيوية.

هذا التصور التقنوقراطي لمفهوم العائلة نجده يشكل التصور السائد في كل الدراسات سواء كانت اقتصادية أو سوسيولوجية مطعم بدراسات حول المواقف والأدوار. ان مونا مرطنسون(12) تقوم بإخضاع الأفراد الذين تدرسهم إلى سلم للمواقف حيث القيم «العصرية» هي تلك التي توجه السلوك العائلي للطبقة المتوسطة الأميركية أو الفرنسية : سن مرتفع عند الزواج ، تحديد النسل وتخطيطه ، الموقف من عمل المرأة خارج البيت ، سلطة التقرير داخل العائلة ، الخ ، وتتخذ العائلة النووية كوحدة للتحليل وكوسيلة نهائية للتفسير وذلك بعزلها عن محدداتها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية.

وهكذا فإن تحرر المرأة في المغرب أصبح مرتبطا ومشروطا بممارستهن لنشاط مهني خارج البيت. وبإمكاننا أن نتساءل هنا فنقول :

هل يمكننا أن نجعل من ضرورة تاريخية (تلك التي فرضت على النساء في المجتمعات الصناعية قصد حصولهن على الحق في العمل المأجور لكي يتحررن من التبعية الاقتصادية التامة ومن العزلة التي يعرفنها نظرا لانعدام نشاطهن) قانونا عاما ؟

إذا نحن أجبنا بالإيجاب فإننا ننسى شيئين :

1) أن الطابع «التحرري» للعمل المأجور بالنسبة للمرأة في المجتمعات الرأسمالية الصناعية يجب أن لا يخفي أنها تتحمل وحدها الكلفة الاجتماعية بثمن اليوم

(12) M. Martensson. — Rôles de sexe dans la famille à Rabat, in Actes de Durham : Recherches Récentes sur le Maroc Moderne, Publication du B.E.S.M, n°138 — 139, 1979. pp. 85 — 104.

المضاعف للعمل ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العمل المأجور لم يغير المقولبات Stéréotypes المرتبطة بالأدوار الجنسية بصفة كلية .

وقد شكل تكوين مجال جديد للبحث بفرنسا ، مثلا ، حول العمل المنزلي travail domestique علامة للوعي بحدود الدراسات والأبحاث التي كان يقوم بها علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد منذ الستينات حول العائلة و«وضعية المرأة» . إن الباحثين الذين يضعون أنفسهم داخل هذه الإشكالية الجديدة[13] انتقدوا تلك النظرة التي سادت حول النشاط المهني للمرأة وعلاقته بالتحرر مؤكدين على أنها لم تأخذ بعين الاعتبار خصوصية القمع الذي تتعرض له المرأة داخل الوحدة العائلية النووية .

إن عمل المرأة خارج البيت بالنسبة لهذه الظروف القمعية الخاصة في المجتمعات الصناعية يظهر ، حسب بعض الباحثين ، على أنه عنصر للمحافظة على العلاقة البطريركية أكثر مما هو عنصر للتحرر . إن الأجر الذي تتقاضينه النساء اللواتي يشتغلن خارج البيت ، إذا كان يسمح برفع مستوَى استهلاك العائلة ، فإنه يبقَى أجرا تكميليا ولا يسمح بالانتقال إلى الاستقلال الاقتصادي .

2) إننا ننسَى أيضا أن المرأة في المجتمع المغربي والمجتمعات العربية بصفة عامة تساهم فعلا في الإنتاج الاقتصادي العائلي[14] إلى حد ما ، وتوجد رهن إشارتهن شبكة للمساعدة والتضامن لا يمكن مقارنتها بتلك التي تتوفر عليها المرأة في المجتمع الصناعي الرأسمالي التي تقوم (عندما لا تمارس عملا مأجورا) بكل الأشغال المنزلية وحدها منفردة بين جدران شقتها .

إن الخطاب المزري الشائع اليوم حول قمع المرأة المغربية أو المرأة العربية أو المرأة الافريقية ، الخ . يمكن أن يتحول إلى العائق الأكثر وضوحا أمام تحليل أشكال السيطرة وأنظمة المقاومة الخصوصية التي تنتج عن العلاقة بين الجنسين داخل العائلة

---

(13) — M. Chandron. — **les transformations des problématiques de recherche sur le travail des femmes en France (1960 — 1980)**, Communication présentée au colloque Annuel de la société Française de sociologie, Nantes (6 — 7 Juin 1980).

(14) وإن كان المخططون «العصريون» الذين ينقلون التعريف السائد في الاقتصاد الرأسمالي لمفهوم العمل، لا يذكرونه في إحصائياتهم.

في كل مجتمع على حدة. لأن هذا الخطاب يقوم على نقل تعسفي لمقولات (مثل المرأة ـ الشيء femme-objet) لا معنًى لها إلا بالنسبة لنخبة معينة في مجتمعنا وبالنسبة لنسق اقتصادي معين (يفترض من بين ما يفترض، مستوًى معاشي كاف لأن يسمح للزوج بإشباع حاجيات العائلة النووية وحده).

إن تمحيص الأسس التي تقوم عليها هذه الإشكاليات المتخارجة والمفروضة في نفس الوقت (ما هي الأسئلة التي تطرح حول العائلة المغربية وحول المرأة المغربية حاليا، ومن يطرحها، وكيف يتم طرحها؟) تبين لنا تفاوتا مزدوجا:

1) إنها تبين لنا صعوبة التفكير نظريا في تمفصل نوعين من السيطرة، السيطرة الثقافية وسيطرة الرجل على المرأة. وهذه الصعوبة تؤدي بنا، على ما يظهر، إلى التناقض بين نوعين من الايديولوجيات لها تأثير مباشر على المجال العلمي الذي يدخل فيه موضوعنا ـ العائلة ـ: الايديولوجيا النسوية (كونية!) وايديولوجية احترام الاختلافات الثقافية[15].

2) هناك تفاوت ثان بين الأسئلة الأساسية التي يتم إخراجها من تحليل هذا التمفصل والمناهج المستعملة للإجابة عنها. يكتفي أغلب الباحثين بنقل المناهج والتقنيات المستعملة من طرف المختصين (علماء اجتماع، علماء اقتصاد، إحصائيون، الخ) في دراسة تغير الادوار بين الجنسين داخل العائلة النووية في المجتمعات الصناعية الرأسمالية «والواحدة الثقافة» Sociétés monoculturelles. إن بروز النماذج الجنسية والعائلية الجديدة، في هذه الأبحاث أو الدراسات[16]، يتم اعتبارها انطلاقا من تحليل المعطيات الديموغرافية والسوسيو اقتصادية العامة (معدل

---

(15) نفس التأثير الايديولوجي على ظروف إنتاج الأسئلة العلمية كان دائما سائدا في تمفصل الطبقة والثقافة وتمفصل الطبقة والجنس، أو نقل الايديولوجيا الذي كان يهدف إلى إنكار السيطرة من أجل إثبات سيطرة الآخر (المستعمِر)، وهذا في غياب أي تمفصل. مثلا: إذا كان يوجد عند انجلز F. Engels بعض عناصر التفكير في تمفصل الطبقة والجنس في المجتمعات الغربية فإنه وجب انتظار تكوين النساء في تنظيمات مسيطر عليها ودخولهن في الصراعات الاجتماعية لكي تقبل الماركسية التساؤل حول هذا التمفصل.

(16) — A. Michel. — la sociologie de la famille et du Mariage, P.U.F, Paris, 1972.

الولادة ، معدل النشاط المهني ، الخ .) ، أو انطلاقا من تطور الآراء والمواقف المتعلقة بالأدوار الجنسية التي تقدمها التحقيقات أو الاستطلاعات .

وتقوم كل هذه الاعتبارات النظرية والمنهجية على تصور بارسنس T. Parsons وأتباعه الذين يشكلون تيارا واسعا في سوسيولوجية العائلة بالولايات المتحدة الأمريكية . والتصور الذي يحمله هؤلاء هو أن العائلة النووية هي نسق فرعي Sous-système مستقل يتم تقليصه في النواة ، الوالدين / الأطفال الغير المتزوجين ، والمكيفة وظيفيا مع حاجيات النظام الصناعي[17] . إن وضع تراسيم كهذه في غياب التاريخ - الذي هو تاريخ تكوين هذا النمط - الظروف التي أدت إلى وجوده - يسمح بمحو الصراعات التي تكون من جرائها هذا النمط العائلي في مركزه الرأسمالي وكيف تم نقله وفرضه في مجتمعات أخرى ، وبالتالي إلى محو الصراعات الحالية حول تمأسسه بالمجتمع المغربي أو العربي عموما .

إن الخطابات التي تقع داخل العلوم الإنسانية المستقلة والتي تحيل إلى العائلة ، تطرح العائلة بوضعها في إطار إعادة الإنتاج دونما تعريفها . إن العائلة كمجال لإعادة الإنتاج تشكل المرجع الذي يسمح بطمس قصور التحليل لمسألة إعادة الإنتاج نفسها في المجتمعات الرأسمالية الصناعية نفسها . إن الاهتمامات المتعددة مؤخرا (منذ بداية السبعينات أو بعد ماي 1968) بالعائلة في المجتمعات الغربية ، بالإضافة إلى أنها تبدو كتنازلات لصالح الحركة النسائية أو كوسيلة للمتاجرة ببعض البضائع المكتوبة ، تعبر عن الضرورة الملحة للرجوع إلى مجال إعادة الإنتاج (العائلة) . ويمكن أن نحدد هذا الرجوع في ثلاثة أنماط[18] .

ا - النمط المرجعي الأول للعائلة هي المناقشة التي تمت حول الفصام Schizophrénie. وكان الرجوع إلى العائلة هنا من أجل مناهضة الميزة الأسطورية والمصطنعة لتصور معين عن العائلة وهو تصور التحليل النفسي الفرودي . حيث تم

---

(17) — G. Menahem. — **les mutations de la famille**, in l'homme et la Société «Revue Internationale de Recherches et de Synthèses Sociologiques», n°51 — 54, Janv/déc, 1979, pp. 63 — 101.

(18) — F. Bourgeois, A. Kartchevsky — Bulport, B. hantier. — **la famille et les sciences sociales**, in critiques de l'économie politique, n°6, janv/mars, 1979. pp, 108 — 127.

اعتبار الثالوث ، الأب – الأم – الطفل ، مفصولا عن التاريخ وبالتالي فإنه لا يمثل إلا تصور العائلة البورجوازية الصغيرة بفيينا Vienne في بداية هذا القرن .

ب – أما النمط المرجعي الثاني للعائلة فيقع عند نقطة إلتقاء نوعين من النقاش : النقاش بين الحركة النسوية وخصومها ، خصوصا حول العمل المنزلي ، والنقاش بين الماركسيين وغير الماركسيين حول الاقتصاد السياسي . وقد تمت مناهضة خطاب الاقتصاد السياسي من طرف الحركات النسوية بشأن العمل المنزلي ، الذي لا وجود له في هذا العلم لأنه لا ينتج القيمة . ولكن حتّى دمج العمل المنزلي في مجال الاقتصاد السياسي ، أو القيام بتحليل اقتصادي له (حتّى باسم الماركسية) لا يسمح بتناول العائلة إلا من خلال مفاهيم الاقتصاد السياسي نفسه : القيمة ، القيمة التبادلية ، الشغل الإضافي ، قوة العمل ... ويبدو أن نقد الاقتصاد السياسي الذي تم من طرف الحركات النسوية قد سقط في الفخ ، لأنه في مجال الاقتصاد السياسي ينحصر الاختيار في النقاش بين علماء اقتصاد ليبراليين وعلماء اقتصاد ماركسيين ولا تكون العائلة إلا وسيلة لإعطاء الحجج لكل واحد في مواجهة الآخر ، وهكذا تفقد العائلة نجاعتها لتصبح مجرد مجال لعملية العمل المنزلي .

جـ – أما النمط المرجعي الثالث للعائلة فهو ذلك الذي أنتجه بعض الانطروبولوجيين في السنوات الأخيرة أمثال ميّاسو C. Meillassoux وساهلين M. Sahlins [19] حيث تم اعتبار بعض المفاهيم مثل «نمط الإنتاج المنزلي» Mode de production domestique (ساهلين) و«العشيرة المنزلية» cammunauté domestique (ميّاسو) صالحة لتحليل العائلة في نمط الإنتاج الرأسمالي .

د – أما المرجع الرابع فهو سوسيولوجية التربية ، حيث أن العائلة هي المرجع الأساسي بالنسبة لبورديو P. Bourdieu وباسورون J.C. Passeron واسطابلي Establet وبودولو Bandelot [20] ولكنها لا تحلل ولا تعرف إلا انطلاقا من

---

(19) — C. Meillassoux. — *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris, 1975.
M. Sahlins. — *Stone Age Economics*, Aldine — Athertone, 1972.

(20) — P. Bourdieu et J. C. Passeron. — *les héritiers (1964) et la reproduction* (1965), Minuit, Paris.
Bandelot et Establet. — *l'école capitaliste en France*, Maspero, Paris, 1971.

التعبير عن المهنة والمسار المدرسي الماضي للآباء.

إن الغوص في هذه المسائل هو إلى حد ما بمثابة محاولة لبيان أين نحن من كل هذا وأين يمكن أن نضع تصورنا للعائلة النووية في المغرب بعيدا عن كل مجازفات إيديولوجية «تقلدوية» وأخرى «حداثوية».

إنه للأسف لا توجد لدينا المعلومات الكافية لتحديد طبيعة هذه العائلة في المجتمع المغربي، وكل ما لدينا هو مجرد انطباعات أو ملاحظات جزئية، وهذه المعلومات لا تسمح لنا ببيان مدَى امتداد هذا النمط العائلي ومدَى انتشاره في كل الفئات الاجتماعية ومدَى إسهامه في إعادة الإنتاج، وإذا كان يعيد الإنتاج، فيعيد إنتاج ماذا؟ وكل ما يمكن أن نقول هو أن وجود هذا النمط مشروط بوجود إيديولوجيا تطورية متمركزة حول ذاتها توهم بعض الباحثين — إن لم نقل أغلبهم — بأن الواقع السوسيولوجي يطابق واقعهم الفكري وموقعهم الطبقي في البنية الاجتماعية التي يتميز بها المغرب حاليا.

إن نمط العائلة النووية بالمغرب هو قبل كل شيء نمط مستورد نتيجة الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بالنظام الرأسمالي في شكله الاستعماري. إن القول بهذا النمط هو إضفاء المشروعية على القول بنمط الانتاج الرأسمالي في المجتمع المغربي كنمط محدد للتشكيلة الاقتصادية والاجتماعية المغربية، وبالتالي تعميم واقع النخبة المندمجة في هذا النمط والمستفيدة منه على كل المجتمع، وأخيرا إلى كبت وإغفال وجود مقاومات تظهر على مستويات متعددة وخصوصا تلك العوامل الاجتماعية والثقافية (بالمعنَى الأنطروبولوجي) التي تتمتع بنوع من الاستقلالية، تمدها بالقدرة على المنافسة ورفض التصورات والنماذج المنقولة.

إن نمط العائلة لا يوجد كشكل من أشكال الحياة العامة أو كمبدإ موجه إلا عند النخبة. وهكذا فإن مفهوم العائلة النووية لم يوجد في المغرب نتيجة مقارنة علمية ولكن نتيجة مشروع إصلاح اجتماعي قامت به سلطات الحماية في المرحلة الاستعمارية: في بداية الحماية كان تزايد السكان في المدن القديمة المغربية يثير اهتمام السلطات الاستعمارية. وهكذا قرر ليوطي Lyautey تشييد مدن جديدة على شكل المدن القديمة المغربية من أجل إسكان السكان الوافدين من البوادي. في

هذه المرحلة لم يحدث تغير كبير على حجم وبنية العائلة . إلا أن الأوضاع سوف تتغير بعدما سمي بـ «التهدئة» Pacification أي بعد القضاء على كل مواطن المقاومة في الجبال حيث بدأت سلطات الحماية بتشييد «جيل جديد» من الأحياء الخاصة بالمغاربة حيث كان النموذج الأروبي — من الناحية العمرانية والمعمارية — هو الذي يشكل المرجع . وقد تم في ظل هذا المشروع الإسكاني بناء 2381 مسكنا من 1942 إلى 1949 [21]. وكانت هذه المساكن معدة لإيواء عائلات ضيقة . وهكذا فإن نموذج العائلة النووية في المغرب لم يظهر إلا منذ سنة 1946 في نفس الوقت الذي قررت فيه السلطات الاستعمارية تنمية طبقة متوسطة مغربية . وهكذا فإنه تم اعتبار المغرب في تلك المرحلة من طرف سلطات وموظفي الحماية شبيها بفرنسا في القرن التاسع عشر : نمو البروليتاريا ، الاهتمام بالعمل الاجتماعي ، الخ . وهكذا فقد بدأوا يرجعون إلى المصلحين الاجتماعيين أمثال لوبلي Le Play ، لوكوربوزيي Le Corbusier فيرون E. Véron ، سيفريد Siegfried ، سيمون Simon ، الخ [22] . وكان أهم مبدع لهذا النمط العائلي النووي هو المهندس العمراني إيكوشار Ecochard لأن استعمال السكن الجديد كان يفترض خضوع المستعمل لضغوط استعماله . وهكذا فإن النموذج السكني الجديد ، المستورد من أوروبا ، سوف يعمم في كل البلاد بفرض ضغوط بارزة على الحياة العائلية المغربية التقليدية . وقد استمر هذا المشروع الخاص والمتعلق بالطبقات المتوسطة والميسورة بعد الاستقلال .

لقد رأينا ، إذن ، أن هذا الخطاب حول العائلة ينطلق من انطروبولوجية فلسفية méta-anthropologie لها ظروفها الاجتماعية للإنتاج أي وجدت في زمان وفي مكان ما محدد اجتماعيا وتاريخيا. إن هذه الأنطروبولوجيا الفلسفية هي نتيجة تقليد فكري، فلسفي، يريد الإلمام بالمجال الدلالي لمفهوم العائلة في المكان وفي الزمان مع

---

(21) J. Dethier. — **Soixante ans d'urbanisme au Maroc**, in B.E.S.M, vol. XXXII (118 — 119), p.28.

(22) — F. Le Play. — **La réforme Sociale en France**, 1864 — 1878.
— Le corbusier. — **Les trois établissements humains**, Minuit, Paris, 1954.
— E. Véron. — **Les institutions ouvrières de Mulhouse et des environs**, Paris, 1866.
— J. Siegfried. — **La misère. Son histoire, ses causes, ses remèdes**, Paris, 1877.
— J. Simon. — **L'ouvrière**, Paris, 1861.

التوهم الشديد أن ماضي البعض هو حاضر البعض الآخر والعكس أن حاضر هؤلاء هو ماضي الأوائل ، لأنه لا يمكن الإفلات بسهولة من نمط التفكير التطوري الأحادي الخط . وهذا دون معرفة ما هو صادر فعلا عن الواقع الملموس للتنظيم العائلي وما هو صادر عن الأسطورة أو الأسطورة الاندماجية .

إن العائلة بالمعنَى العضوي هي التي انقرضت من مجال اجتماعي معين وخلفت وراءها في شكل تجريد ، وفكر ، وفلسفة وأنطروبولوجيا فلسفية ـ وخاصة الاستعمال السياسي لهذه الانطروبولوجيا الفلسفية ـ إذ كل المراجع تعود بنا إلى روما وإلى التاريخ الذي تحققت فيه أشكال العبودية المميزة للمجتمع الروماني وحتَّى بعد اعتناقه المسيحية ، وإلى عالم اجتماعي آخر حيث زرع هذا النوع من التصور للعائلة ، وفي الوقت الذي كانت فيه العائلة في مرحلتها الزاهرة فإن الظروف الاجتماعية المادية هي التي تغيرت اليوم أو هي في طريق التغير ، سالبة هكذا واقع ومفهوم العائلة من مضمونه الأكثر شيوعا «التضامن ، التلاحم ، التحالف ...» .

وهكذا فإنه فيما يتعلق بالمجتمع المغربي وبباقي المجتمعات العربية لا يمكن تناول مسألة صيرورة العائلة بواسطة المفاهيم العامة والمجردة (عائلة بطريركية ـ عائلة نووية ...) . هناك مثلا أمام التنظيم العائلي القديم استحالة الانتقال إلى التنظيم العائلي المرتبط بالنظام الرأسمالي . إن العائلة التقليدية لم يتم القضاء عليها بل أخذت أشكالا جديدة يتعذر معها الكلام عن نمط عائلي نووي .

الغرب في المشروع النقدي لطــه حســين

أحمد بوحسن

كلية الآداب ـــ الرباط

تشكل كتابة طه حسين مشروعا نقديا هاما ، من شأنه أن يقدم قراءة تقترح إعادة بناء النص الأدبي العربي ، تأسيسا على محاولة نمذجة الكتابة الأدبية العربية وقياسها على الكتابة الأدبية ، إيمانا منه بالعلاقة التاريخية والثقافية التي تجمع بين الذات العربية ـــ النص الأدبي العربي ـــ ، وبين الغرب ـــ النص الأدبي الأوربي ـــ بحيث كانت رؤية طه حسين إلى العالم الذي يريد صياغته للفكر العربي أو لدولته الثقافية ، منذ العشرينيات من هذا القرن ، محكومة بالفرضية التالية :

لما كانت أوربا قد استطاعت بفضل إعادة صياغة تاريخها وحضارتها اعتمادا على الحضارة الاغريقية والرومانية والعربية (*) والدين المسيحي ، فلماذا لا نعتمد نفس الطريق وقد سلكته الحضارة العربية من قبل حينما قامت في العصور العباسية الإسلامية على الحضارة الفارسية والاغريقية والهندية وغيرها .

يقترح طه حسين في إطار إعادة بناء النص الأدبي العربي ، قراءة الغرب ، باسم العلم الذي لا وطن له ، وباسم الانفتاح ، وباسم الثقافة الانسانية . فكيف قرأ طه حسين غربه ؟

(*) رسالة طه حسين إلى أندريه جيد في يوليوز 1946 ، نشرت في مجلة «دفاتر الشرق» (بالفرنسية) جـ 5 ، 1946 ص 177 ـــ 179 ، وأعاد نشرها مفتاح الطاهر في مجلة IBLA التونسية ص . 281 ـــ 183 ، عدد 42 ، 1978 ، السنة 42 .

I — قراءة الفكر اليوناني والروماني :

تعود علاقة طه حسين بالفكر اليوناني والروماني إلى دراسته للمنطق ودراسته في فرنسا[1] ، غير أن هذه العلاقة قد استحكمت أكثر لما عين أستاذا للتاريخ اليوناني والروماني القديم بعد عودته من فرنسا . وقد درّس هذه المادة لمدة أربع سنوات ، وأخذ في نقل المآثر اليونانية : الأدبية والفكرية والسياسية ، فكتب عدة مقالات ومؤلفات عن الفكر اليوناني وترجم كثيرا من المآثر اليونانية الأدبية والفكرية[2] .

---

(1) درس طه حسين تاريخ الأدب الاغريقي على الأستاذ كروازيت ، والتاريخ اليوناني على الأستاذ كلوتز ، والتاريخ الوسيط على شارل ديل ... كما كان موضوع رسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا في باريس هو : «La loi de Lese-Majesté sous tibere d'après tactte» واضطر من أجل ذلك إلى قراءة كتاب القانون المدني الروماني في ثمانية أجزاء ، وكتاب القانون الجنائي الروماني في ثلاثة أجزاء ... «إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين ، ص 13 ، وكذلك الأيام جـ . 3 ، ص 627 ـ 642 ، وكذلك مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد 51 ، جـ . 1 ، 2 ، كانون الثاني ، 1976 ، وأبريل 1976 في مقالة محمد عبد الغني محسن حول «ثقافة اليونان والرومان وأثرهما في طه حسين» .

(2) من هذه المقالات : «مذهب أرسطو في السياسة والاجتماع» نشرت في الهلال 2 ، 1921 ، وصحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان ، وهي مقالة يقدم فيها الكتاب الذي يحمل نفس العنوان إلى القراء . نشرت في الهلال كذلك في 3 ، 1921 . ومن الكتب التي ألفها وترجمها :

- صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان : 1920 .
- آلهة اليونان : وهو ملخص محاضرات الدكتور طه حسين ، في الظاهرة الدينية عند اليونان وأثرها في المدينة ، جمعه محمد حسين جبره ، القاهرة ، 1919 .
- نظام الاثينيين ، لأرسطوطاليس ، 1921 .

دروس التاريخ القديم في الجامعة المصرية ، نشر بعضها في صحيفة الجامعة المصرية بين عام 1919 ـ 1924 وهي الدروس التي كان يلقيها بالجامعة .

- قادة الفكر ، القاهرة ، 1925 . ـ سوفوكليس ، انتجولا ، القاهرة ، 1938 .
- سوفوكليس ، من الأدب التمثيلي اليوناني ، (الكترا ـ أجاكس انتجونا أوديبوس ملكا) ، القاهرة ، 1939 .
- اندريه جيد . ـ من أبطال الأساطير اليونانية ، يتضمن أوديب وتيسيوس ، القاهرة ، 1947 .

ونظرة إلى هذه المؤلفات والمترجمات تدلنا على أن طه حسين يقدم للقارئ العربي صورة عن التاريخ اليوناني ونماذج من آدابه . كما يقدم من خلال ترجمته لكتاب «نظام الاثينيين» لأرسطو صورة عن النظام السياسي «الديموقراطي» في الوقت الذي كانت فيه مصر قد دخلت تجربتها الديمقراطية .

وقد أراد طه حسين باقدامه على ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية لأول مرة[3] أن يقدم دليلا على أهمية الجانب السياسي في تحريك الحضارة وأهمية النظام الديمقراطي الذي عرفته الحضارة الاغريقية ، كما أراد فتح باب جديد في الثقافة اليونانية لم يعرفه الفكر العربي من قبل . وبذلك يكون تقديم هذا الكتاب إلى القارئ العربي في هذه المرحلة يرمي إلى هدفين : أولهما فتح باب جديد في الثقافة اليونانية[4] ، وثانيهما تعزيز النظرة الليبرالية التي تعرفها الساحة السياسية المصرية. بل إن طه حسين سيحاول أن يؤلف كتابا عن الديموقراطية[5] ولكنه لم ينجز هذا العمل . ومع ذلك فهذه المحاولة تدل على مدى تحمس طه حسين للتجربة الليبرالية الأوربية في هذه المرحلة . ويضيف في هذه المرحلة كتابا هاما يعبر عن العلاقة بين الشرق والغرب . وهو كتاب «قادة الفكر» ، الذي استقاه طه حسين من قادة الفكر اليوناني والروماني . وهو عبارة عن مجموعة من النماذج البشرية رآها طه حسين قد ساهمت في خدمة الحضارة الأوربية .

وتتخذ قيادة الفكر عند طه حسين طابعا تاريخيا يبتدئ من اليونان ثم الرومان فالعصر الحديث ، ومن الشعر إلى الفلسفة ثم إلى السياسة . ويدخل هذا الكتاب في إطار تقريب الغرب من الشرق وإعادة قراءة الغرب القديم في الوقت الذي كان يقرأ فيه طه حسين أيضا الغرب الحديث من خلال عرضه لكتابات الأدباء الفرنسيين

---

(3) نظام الاثينيين ، ترجمة طه حسين ، ص. 281 ـ 282 .

(4) يقول طه حسين في نظام الأثينيين متحدثا عن أرسطو في مقدمة «كتاب : «فأما سياسة الرجل وآراؤه في المدنية وما ينالها من استحالة وانتقال وما يختلف طيها من النظم المختلفة ومن صور الحكم المتباينة بين ملكية وارستقراطية وديموقراطية . فقد كان العرب يجهلون ذلك جهلا تاما أو كانوا لا يلمون به إلا الماما قليل الغناء» ص 282 .

(5) «معك» للسيدة سوزان طه حسين : ص 78 ، ومن الكتب التي حاول البدء في تأليفها في هذه الفترة أيضا كتاب حول «حركة الاستقلال في مصر» وقد أملَى منه في ساعة واحدة ست صفحات كبيرة «معك» ص. 59 .

المحدثين ، كما كان يقرأ الأدب العربي القديم من خلال «حديث الأربعاء» و«في الشعر الجاهلي» . أقول يدخل كتاب قادة الفكر في إطار هذه القراءة التقريبية والتشويقية ، لتعريف القارئ العربي بمجالات الفكر الغربي القديم . وهو جانب هام من الكتابة النقدية عند طه حسين إذ يؤكد فيه طه حسين على العلاقة بين اليونان والعرب ويرَى أن انطلاقة كل من اليونان والعرب قد ابتدأت من الشعر : «... ونستطيع أن نقول على الشعر وحده . فالعرب واليونان يتشابهون من هذه الوجهة تشابها كاملا : تستطيع أن تبحث عن فلاسفتهم وحكمائهم وقادتهم وساستهم ومدبري أمورهم الاجتماعية أيام البداوة فلا تجد إلا الشعراء ثم تستطيع أن تبحث عن فلسفتهم ودينهم ونظمهم المختلفة . وحياة عقولهم وعواطفهم فلا تجدها إلا في الشعر»(6) وكذلك يبحث عن العلاقة بين الحضارة اليونانية والحضارة المصرية القديمة ولو على سبيل التخمين فقط ، حينما يتحدث عن أفلاطون في سياحته إلى الشرق قائلا : «ولست في حاجة إلى أن ألفتك إلى تأثير هذه السياحة في نفس أفلاطون ، ولكني مضطر إلى أن أذكر أن زيارته لمصر تركت في نفسه من غير شك آثارا قوية»(7) .

ومما يؤكد اهتمامه بالفكر اليوناني في هذه المرحلة أيضا ترحيبه بما قام به أستاذه أحمد لطفي السيد حينما ترجم كتاب «الأخلاق»(8) لأرسطو طاليس ، فنوه به طه حسين أيما تنويه ، لأن ذلك ينسجم وما يسعَى إليه من تعريف القارئ العربي بمظان الفكر اليوناني والانساني ، ويقول طه حسين في تقديمه لهذا الكتاب : «لقد كانت فلسفة أرسطو طاليس ليس أساس النهضة العربية الأولى وأساس النهضة الأوربية في

---

(6) قادة الفكر ، ص. 179 .
(7) نفسه ، ص. 217 .
(8) حديث الأربعاء ، جـ 3 ، ص. 627 وما بعدها ، نشرت هذه المقالة التي يتحدث فيها طه حسين عن ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو طاليس بجريدة السياسة بتاريخ 21 / 11 / 1924 . وكتب مقالة أخرى عن الكتاب ينتقد فيها الاشعار التي كتبت عن كتاب أحمد لطفي السيد ، نشرها بجريدة السياسة أيضا في 16 ـ 1 ـ 1925 . وأعيد نشرها في حديث الأربعاء جـ 3 ، ص. 664 ، ونشرها كذلك في كتاب «حافظ وشوقي» ص. 442 وما بعدها ...

العصر الحديث ، ويجب أن تكون أساس النهضة العلمية في مصر الحديثة»[9] .

هكذا ينظر طه حسين إلى أصول نموذجه للنهضة العلمية بمصر انطلاقا من الأصل اليوناني الذي قامت عليه النهضة العربية القديمة والنهضة الأوربية الحديثة ، مؤكدا في كل ذلك على الجانب العقلي الذي كان يواجه به طه حسين الاتجاه الروماني المحافظ الذي كان أصحابه يتكلمون باسم الحق والعدل ويندفعون إلى اثبات وجوده بقوة الحياة نفسها . أما العقلانيون — ومنهم طه حسين— فكانوا يتكلمون باسم المنطق والواقع ويطالبون باستقامة التفكير ووضوح الأهداف ، وكان الفكر اليوناني والفكر الأرسطي بوجه خاص هو عمدة أنصار العقل[10] .

ويعزز نظرة طه حسين العقلية ما يقوله في شخصية الاسكندر المقدوني الذي يعتبره فاتحا فعليا وناشرا للعقل اليوناني ، إذ لولاه لما عرف الشرق اليونان . وهو في نظره الرجل الذي حاول المزج بين الشعوب ، وازالة الفوارق السياسية والجنسية ، وأخضع الشرق إلى سلطان واحد ، ودعا إلى المزاوجة بين الشعوب المختلفة كما فعل بين البابليين والمقدونيين والفرس ، واعتبرت فتوحاته من الأعمال الهامة ، لأنه لم يكن يفتح الأرض وحدها ، وإنما كان يريد فتح العقل أيضا ، بل كان يفتح الأرض تمهيدا لفتح العقل . وبذلك لا يعتبر طه حسين الاسكندر صاحب حرب وغلبة ، وإنما اعتبره صاحب مودة ومحبة وإخاء وتسوية بين الناس «كان الاسكندر قائد فكر ، كما كان قائد جيش ، وقد وفق إلى قيادة الفكر ما لم يوفق إليه في قيادة الجيش ، وهنا عبرة تاريخية يجب أن يتفكر فيها من يريد أن يتعظ ويقدر الأشياء كما هي»[11] .

ومن النتائج التي رتبها طه حسين على أعمال الاسكندر ، أن التفاهم قد حصل بين الشرق والغرب رغم الفوارق السياسية والاجتماعية وأن ذلك يرجع إلى التفاهم العقلي الذي محا تلك الفوارق . وبهذا التفاهم العقلي يحاول طه حسين محو العوائق

(9) نفسه ، ص. 637 ، (هذه المقالة من المقالات المتعددة التي كان ينشرها في أكثر من كتاب واحد) .

(10) شكري عياد .— «طه حسين والثقافة اليونانية» ، مقالة نشرت في كتاب «طه حسين كما يعرفه كتاب عصره» ، ط . دار الهلال ، بدون تاريخ ، ص. 107— 111 .

(11) قادة الفكر ، ص. 353 .

الأخرى ، ويظن أن ذلك هو التفاهم الصحيح الذي «يتجاوز» كل الصعوبات ويعلو فوق أي خلاف ، إذ التفاهم العقلي عند طه حسين فوق العنصر السياسي والاجتماعي والديني ، أي فوق الصراعات . وهذا بدون شك سيطمس الصراعات الحقيقية التي يريد أن يترفع عنها طه حسين والتي ستكشف فيما بعد خطورة هذا التفكير .

وستتبين هذه المقارنة الفكرية في هذه المرحلة التأسيسية في العشرينيات ، حينما بدأ يكتب أحاديثه في جريدة السياسة . فخصص فيها «أحاديث الأربعاء» للأدب العربي القديم تقريبا و«أحاديث الآحاد» للأدب الغربي ، يترجم فيها ملخصا قراءاته في تلك الآداب . كما تدخل في هذه المقارنة أيضا كتاباته الأخرى عن الأدب الغربي وهي كثيرة ، وترحيبه بما يكتب عن الأدب الأوربي القديم والحديث[12] . بل سيحاول أن يربط في كتابه «من حديث الشعر والنثر» بين الأدب العربي والآداب الانسانية الأخرى .

والغرض الذي كان يرمي إليه طه حسين من هذا التقريب هو أن يدفع القارئ العربي إلى الاطلاع على الفكر اليوناني وقراءته بنفسه ، وبذلك كانت عملية الاغراء والتشويق من أهم عناصر العملية النقدية الأولى التي ستحكم قراءته للفكر اليوناني والروماني والأوربي ، أو قراءته للأدب العربي القديم . وإذا كانت عملية التشويق من أهم دعائم كتابته النقدية فلأن مشروعه لا يستقيم له ما لم يطلع القارئ العربي على ما اطلع عليه طه حسين بنفسه ، حتّى يتمكن من محاورة قارئه وجره إلى نموذجه الثقافي . لذلك نراه يقول لقارئه حينما يقدم له هوميروس في قادة الفكر : «أكنت مصيبا إذا حين زعمت أن شعراء «الالياذة» و«الاوديسا» يعدون بحق من

(12) انظر في كتابه «فصول في الأدب والنقد» ص. 459 وما بعدها ، ترحيبه بمسرحية توفيق الحكيم «براكسا أو مشكلة الحكم» التي صدرت سنة 1939 .
وكان طه حسين يحتاط حينما لا يقدم الأدب الأوربي تقديما حسنا ، مثل نقده لكتاب محمد حسين هيكل ، عن جان جاك روسو : حياته وكتبه . (حديث الأربعاء) جـ 3 ، 587 . وما بعدها . نشر في السياسة في 6 ــ 2 ــ 1925. وانتقاده كذلك لترجمة حافظ ابراهيم لكتاب البؤساء (حافظ شوقي) ص. 421 وما بعدها . نشر في السياسة في 15 ــ 11 ــ 1922 .

قادة الفكر الانساني ؟ ولكنك ستسألني ما «الالياذة» ؟ و«الاوديسا» ؟ ولست أجيبك على هذا السؤال وإنما أريد أن تجيب نفسك عليه ، أريد أن تقرأ «الالياذة» و«الاوديسا» لتعرف ما هما . وكل ما أطمح إليه في هذه الفصول هو أن أشوقك إلى أن تقرأ شيئا قليلا أو كثيرا من آثار المفكرين الذين اتخذهم موضوعا لهذه الأحاديث»[13] .

ولعل قراءة طه حسين للأدب الأوربي الحديث لا تختلف كثيرا عن قراءته للأدب اليوناني والروماني . وإنما هي امتداد لها وتعزيز للكتابة التأسيسية عنده .

II — قراءة طه حسين للأدب الأوربي الحديث :

تعتبر قراءة طه حسين للأدب الأوربي الحديث ــ والفرنسي خاصة ــ في هذه المرحلة التأسيسية واجهة أساسية من واجهات كتاباته النقدية التي تقوم على قراءة الفكر اليوناني الروماني والأوربي والعربي . كما أن كتاباته النقدية لا يمكن فهمها إلا في هذا السياق العام ، وأن كل قراءة تكمل الأخرى . ولهذا نجد في قراءاته المختلفة عناصر متشابهة توحي بأن طه حسين يسعَى إلى احكام خطة كتابته النقدية ، ويبحث لها دائما عن عناصر الاستمرار والثبات حتَّى يستقيم له نموذجه الفكري والنقدي .

قناعة طه حسين بالفكر الأوربي وبآدابه ظهرت له يوم كان يدرس بالجامعة المصرية . واستحكم ذلك عنده حين درس في فرنسا . وبدأ يدعو إلى هذا الأدب الأوربي منذ بدأ التدريس بالجامعة المصرية . أي أن قراءاته للأدب الأوربي ركن أساسي في كتابته النقدية التأسيسية . ولذلك لا نغلو إذا قلنا بأن طه حسين سيوزع قراءته بين الأدب العربي والأدب الأوربي . بل إن حياته كانت موزعة بين مصر وأوربا[14] .

---

(13) قادة الفكر ، ص. 183 .

(14) كان طه حسين يقضي عطلته السنوية تقريبا في زيارته لأوربا ، وكان يغتنمها فرصة لمعايشة الحياة الأوربية من جهة وللكتابة من جهة ثانية إذ أن كثيرا من كتاباته كانت أثناء زيارته لأوربا .

ارتبطت قراءة طه حسين بالأدب الأوربي أساسا بقراءاته للأدب العربي ، وغايته من ذلك هو إعادة قراءة الأدب العربي بعين متفتحة على الآداب الأجنبية الأخرى ، لأنه لا يريد أن يكرر قراءة النص العربي كما يفعل الرافعي أو أمثاله من الذين يواجههم طه حسين.

فالجديد الذي ترتكز عليه قراءة طه حسين للأدب العربي ينطلق من تجديد أدوات القراءة لدى القارئ العربي ، وهو لم يجد هذه الأدوات الا خارج النص العربي والثقافة العربية. وهذا ينسجم وروح الانفتاح والطابع الليبرالي الذي كانت تتمتع به نخبة الأحرار الدستوريين الذي كان طه حسين واحدا منهم. كما أن هذه القراءة الانفتاحية جاءت في الوقت الذي بدأت فيه التجربة الليبرالية المصرية في تأسيس مؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وكان طه حسين واحدا من الذين أقاموا لها مؤسساتها الفكرية والايديلوجية بعد أستاذه أحمد لطفي السيد.

وهكذا نلاحظ أن قراءة طه حسين للأدب الأوربي واليوناني تسير جنبا إلى جنب مع قراءته للأدب العربي ، إذ أن كتابته النقدية ستستكمل عناصرها التأسيسية تقريبا ما بين 1919 و1935 (الفترة ما بين الحربين تقريبا) وستبقى عماد نموذجه النقدي.

III — قراءة طه حسين للنص الأوربي في خدمة النص العربي :

يمكن وصف قراءة طه حسين للأدب الأوربي في المرحلة التأسيسية بأنها تتسم في بعض جوانبها «بالكية» ، لأنه سيكتب مقالات متعددة مكثفة ومختصرة حول بعض الكتاب الأوربيين مهتما غالبا بالجانب القصصي التمثيلي. كما أنه سيكتب حول جل مشاهداته لهذه القصص التمثيلية ، أي أن طه حسين كان يكتب حول كل ما يطلع عليه تقريبا في هذا الأدب. وقد جمعت هذه الكتابات في كتب «لحظات» و«صوت باريس» و«قصص تمثيلية». وبعضها في كتب أخرى مثل «رحلة الربيع والصيف» و«بين بين» و«من بعيد» و«حافظ وشوقي»[15].

---

(15) كتبت أغلبية مقالات هذه الكتب في العشرينيات تقريبا في الوقت الذي كان يكتب فيه طه حسين مقالات حديث الأربعاء ، ويمكن الرجوع إلى تواريخ كتابة هذه المقالات في كتاب «من أعلام الأدب العربي المعاصر في مصر» 1 — طه حسين.

يقول طه حسين في تقديمه للأحاديث التي جمعت في كتاب لحظات : «كنت أحس حين أقرأ هذه الآثار الأدبية وحين أعرضها على قراء العربية أني أنهض بواجب خطير هو تحقيق الصلحة العقلية بين الشرق والغرب . وكنت أنتظر للنهوض بهذا الواجب الخطير نتائج أقل منه خطورة»[16] هدف طه حسين من هذه الأحاديث أيضا تقريب الشرق من الغرب وتفادي الخصومات القائمة بينهما ، أي كان يسعَى إلى نوع من المصالحة بينهما عن طريق الفكر والثقافة . أما ما أحدثه الغرب في الشرق وما بينهما من خلافات عميقة ، فباسم هذه الثقافة يمكن أن نتجاوز ذلك . ويتجلى ذلك في قوله : «... وأن يكون ذلك وسيلة من الوسائل إلى تحقيق المودة والتعاون بين طائفتين من الشعوب أفسدت أمرهما الخصومات التي كان الشرق فيها مظلوما وكان الغرب فيها ظالما»[17] . هكذا يبحث طه حسين من خلال «حلاوة» الأدب عن تجاوز الخلافات القائمة بين الشعوب ، كما يبحث عن بوادر طرق التقريب بين العقول في الوقت الذي كانت فيه السياسة تفرق بين العواطف والقلوب[18] ويهدف من كل ذلك إلى ضرورة التواصل بين مختلف الآداب العالمية في الشرق والغرب ، واعطاء الآداب تلك الحيوية التي يومن بها . وهو يريد للأدب العربي أن يكون كذلك ، لأن الآداب الحية لابد أن تتصل بالآداب الحية ، تماما كما نادَى بذلك أستاذه «جـ. لانسون» من قبل[19] . وفي ذلك يقول طه حسين : «كنت ولا أزال شديد الايمان بأن الأدب الحي لا يستطيع العزلة ، وإنما هو مضطر إلى أن يتصل بالآداب الحية الأخرى . وسبيله إلى ذلك النقل والترجمة والتلخيص والتعريف بالأدباء من الأجانب»[20] .

وفي هذا الإطار من البحث عن التوازن والتواصل بين الآداب كان ينشر طه حسين أحاديثه عن الأدب الغربي وأحاديثه عن الأدب العربي : «وكنت من أجل ذلك أنشر هذه الفصول في أيام الآحاد وأنشر فصولا عن الأدب العربي القديم أيام

(16) لحظات ، جـ 1 ، ص. 117 .
(17) نفسه ، ص. 117 .
(18) نفسه ، ص. 117 .
(19) جـ. لانسون . — **مقالات في المنهج والنقد وتاريخ الأدب** ، ص. 90 (بالفرنسية) .
(20) لحظات ، جـ. 1 ، ص. 118 .

الأربعاء ، أوازن بذلك بين إحياء الأدب القديم وإغنائه بما أقدم إليه من مادة الأدب الأوربي الحديث ، ويخيل إلي أن شيئا من التوفيق قد كتب لي في هذه الخطوات التي خطوتها في تلك الأعوام الحلوة المرة التي أذكرها الآن[21] في كثير من الحب والحنان وفي كثير من الرضى والفخر لأنها كانت أعوام الحرية المصرية الصادقة التي لم تكن تحفل إلا بالحق والمنفعة العامة»[22] .

نعم إن الأعوام التي كتب فيها طه حسين أحاديث الأربعاء والآحاد وغيرها من الكتب التي تؤسس كتابته النقدية في العشرينيات تقريبا كانت في نظره وفي نظر الأحرار الدستوريين ، مرحلة الحرية والديمقراطية التي ناضلوا دونها وساهموا في إرساء أسسها ، واعتبروا الحل الليبرالي هو الذي سيؤدي بهم إلى ما وصلت إليه أوربا الليبرالية . ويشهد دستور 1923 على تلك الحرية التي تحققت في الحياة السياسية وعلى تلك «الديموقراطية» التي تحدث عنها طه حسين . ومع ذلك فإن الأحرار الدستوريين كثيرا ما ساهموا في إجهاض هذا اللون من الديموقراطية رغم أنهم ساهموا في ارسائها : «وقد كانت اليد العليا في وضع هذا الدستور لفريق من الأحرار الدستوريين الذي انشق على الوفد وكون حزبا مناوئا له متحالفا مع الانجليز ، والذي عرف تاريخه اللاحق بالعداء للحركة الشعبية ممثلة في الوفد أو في غيره»[23] .

هذه الحرية وهذه التجربة الديموقراطية كثيرا ما كان يناوؤها الأحرار الدستوريون بحكم مصالحهم الطبقية . «وقد كتب محمد توفيق دياب يعلق على ذلك قائلا : (عزيز على مصر أن تطعن في حياتها النيابية مرتين : أحداهما بيد المحتلين منذ عشرات السنين . والأخرى بيد وزيرنا أحمد لطفي السيد) وظل حزب الأحرار الدستوريين يشارك في جميع الانقلابات الدستورية في مصر حتّى قيام ثورة 23 يوليو»[24] .

---

(21) كتبت هذه المقدمة لكتاب لحظات سنة 1942 ، وظهرت أول طبعة منه في نفس السنة بعد أن نشرت مقالات في دوريات السياسة والحديث ما بين 1923 — 1924 .

(22) نفسه ، ص. 118 .

(23) دستور 1923 ، صراع حول السلطة ، طارق البشري . الطليعة . غشت ، 1972 . ص. 49 .

(24) نفسه ، ص . 64 . الليبرالية في التطبيق ، 1924 — 1952 ، عبد العظيم رمضان .

لقد كان طه حسين يؤسس كتابته النقدية في الوقت الذي كانت تؤسس فيه مصر تجربتها الليبرالية . وكان طه حسين ضمن طاقم الأحرار الدستوريين الذين يدعون إلى الانفتاح والنهج الليبرالي في إطار مصالحهم الاقتصادية التي كان يعكسها اتجاههم الفكري ، وبذلك كانت الظروف مواتية ليؤسس طه حسين نموذجه النقدي ، يساعده في ذلك عمله بالجامعة كأستاذ للتاريخ اليوناني والروماني القديم وقراءاته الكثيرة للأدب الأوربي الحديث في ظل التجربة الليبرالية المصرية التي فتحت المجال لحرية الفكر والرأي بشكل أو بآخر . وكان طه حسين يهتم في هذه التجربة بهذا الجانب من الحرية ويؤكد ذلك ما جاء في كتابه من بعيد[25] : «كنا في تلك العهود – أي العشرينيات – نفكر ونقول كما نريد أن نفكر ونقول ، كنا نلتقي ألوانا من المقارنة فلا تزيدنا إلا طموحا إلى الحرية وامعانا فيها ، وكنا ننظر إلى الجهاد في سبيل الرأي وحرية الرأي على أنه حاجة من حاجات الحياة وضرورة من ضرورات الوجود الحر»[26] .

في هذا الاتجاه الطموح سيحاول طه حسين أن يقرأ الأدب الأوربي شأن قراءاته للأدب الاغريقي والروماني . إلا أن هذه القراءة ستتميز بكونها تمثل قراءة نموذجية لجل قراءاته لهذا الأدب في هذه المرحلة .

IV — الدورة النقدية النموذجية عند طه حسين :

تتخذ قراءة طه حسين للأدب الأوربي أشكالا متعددة تسعَى كلها إلى خدمة نموذجه النقدي في النهاية . ومن هذه الأشكال سيعتمد على القراءة الكمية لأكبر عدد ممكن من النصوص الأوربية ، والفرنسية خاصة ، وتقديم ذلك إلى القارئ العربي في قالب عربي مختصر ومركز . ومنها ما سيكون فيه التركيز على الجانب المنهجي الذي سيحاول طه حسين تطبيقه في دراسة النص العربي .

ولعل الجانب الكمي يلتقي مع الجانب المنهجي حينما يصبح بدوره وسيلة وأداة

(25) نشر طه حسين مقالات هذا الكتاب في السياسة ما بين 1923 و1930 وظهرت أول طبعة له سنة 1935 ، القاهرة .

(26) من بعيد ، ص. 8 .

مساعدة لفهم النص العربي ، ويظهر ذلك في المقالات التي كان ينشرها طه حسين عن الأدب الغربي يوم كان ينشر مقالات أخرى عن الأدب العربي . وقد جمعت تلك المقالات في كتب متفرقة إلا أن غايتها واحدة والطريقة التي سلكها في كتابتها واحدة .

ويمكن أن نركز هنا على قراءة طه حسين للقصص التمثيلية الفرنسية سواء تلك التي شاهدها في باريس أو القاهرة أو تلك التي قرأ عنها . وقد سجل كل ذلك طه حسين وجمعه في كتبه : «لحظات» بجزئيه الأول والثاني و«صوت باريس» بجزئيه كذلك ، وكتاب «قصص تمثيلية» وغيرها . وقد ركز في هذه الكتابات على الأدب الأوربي لأنها كانت تسعَى إلى خدمة النموذج النقدي عند طه حسين وتحاول تقديم صور مبسطة عن ذلك الأدب ، فغلب عليها الجانب الكمي في هذه المرحلة أكثر من غيرها ، لأن طه حسين يحاول تقديم كمية كبيرة من النصوص الأوربية إلى القارئ العربي لتكون بجانب النصوص العربية التي يعرضها في أحاديث الأربعاء . وسنَرى أن هذه المقالات عن الأدب الغربي ستتبع في عرضها الطريقة نفسها . وللوقوف على ذلك نأخذ نموذجا من مقالات يوم الأحد المنشورة في كتاب «لحظات»[27] ونتبين منها كيف كان يقرأ طه حسين هذا اللون من الأدب الأوربي .

يقدم لنا طه حسين عنوان القصة أولا . ثم يشير إلى كاتبها إشارة خفيفة ، ثم يقدم لنا موضوع القصة في أسطر قليلة ، ويقدم ملخصا مكثفا عنه لا يتجاوز فقرة واحدة تقريبا ثم يجمل الموضوع بمثل هذه السهولة : «هذا هو الذي ذهب» بول جيرالدي «إلى تصويره في قصته الصغيرة فأحسن وأجاد ووفق التوفيق كله في اللفظ والمعنَى»[28] .

ثم يدخل بعد ذلك في قراءة القصة مع القارئ مكثفا وملخصا أحداث كل فصل منها ، ثم ينتهي إلى التأكيد على أنه لخص القصة تلخيصا وحذف أشياء كثيرة منها مثل قوله «هذه هي القصة قد بالغنا في تلخيصها ، وحذفنا منها أشياء كثيرة هي زينتها ، وحذفنا الحوار بين الصديقين وما في هذا الحوار من مزاج لذيذ . وحذفنا

---

(27) لحظات ، جـ . 1 ــ «قصة الأبناء والآباء» لبول جيرالدي . ص : 121 ــ 126 .
(28) نفسه ، ص. 124 .

الحوار بين الأب وصديق ابنه وما فيه من حكمة بالغة وحق بين ، وحذفنا أشياء كثيرة لو ترجمت لخلبت نفس القارئ ... ولكننا حرصنا على أن نعطي فكرة من موضوع القصة ، فإذا أردت أن تنتفع وتستمتع فاقرأ نصها في مجلة «الستراسيون» Illustration التي صدرت في 2 ديسمبر 1922»[29] .

ويمكن إجمال قراءة طه حسين هذه فيا يلي :

1 ــ عنوان القصة ، وصاحبها ، ومتى مثلت وأين قرأها طه حسين (أو شاهدها) .

2 ــ موضوع القصة مختصرا .

3 ــ تعليق طه حسين واستطراده للحديث بصفة عامة عن الموضوع .

4 ــ تلخيص القصة من بدايتها إلى نهايتها تلخيصا مركزا بلغة بسيطة .

5 ــ تدخل طه حسين في قراءته لهذه القصة من حيث الاختصار والحذف ليدفع القارئ ويشوقه إلى قراءتها كاملة في مصدرها الأصلي وبلغتها الأصلية .

وهكذا تقوم العملية النقدية لقراءة طه حسين لمثل هذا النص الأوربي والفرنسي على الأسس التالية :

ا ــ القراءة في الأصل الفرنسي ، وترجمة هذه القراءة إلى اللغة العربية ، وبين العمليتين تقع كتابة طه حسين التقدية لهذا النص الأجنبي .

ب ــ اصطناع لغة مبسطة واضحة تحاول أن تقرب القارئ العربي من النص وتجعله في متناول يده[30] .

جـ ــ طه حسين يقوم بالعملية النقدية في عناصرها الأولى ويزود قارئه بهذه العناصر ليكمل بنفسه العملية . فعمل طه حسين موجه بالأساس إلى القارئ العربي . ليتمكن من محاورته في نموذجه ، ولهذا يقرأ له طه

---

(29) لحظات ، جـ. 1 ، ص. 126 . نشرت هذه القصة في جريدة السياسة في يناير 1923 .

(30) كان طه حسين يرفض أن يترجم النص الأوربي بلغة عربية مستعصية ، وقد أخذ هذا النوع من الترجمة على حافظ ابراهيم في ترجمته كتاب : «البؤساء» لفكتور هيگو . «حافظ وشوقي» ، ص 421 ــ 426 .

حسين ما يمكن أن يثيره أو يقع منه موقعا حسنا ، ولا يرى مانعا في أن يحذف ويختصر ويختزل .

د ـ قراءة طه حسين قراءة تبسيطية استتبعت كتابة تبسيطية للنص، لأن هدفه هو تقريب الكاتب الأوربي إلى القارئ العربي . في أبسط صورة ، ويذيب بذلك تلك الصورة التي كونها التاريخ والخلافات الجوهرية أمام القارئ العربي ، ليتمكن من خلق تراكم معرفي عن الغرب ، ولامداد التراكم المعرفي العربي بهذه الثقافة الغربية في إطار خلق حافز للتقرب من النص الأوربي ليكون بجانب النص العربي .

هـ ـ هذه العملية لها جانبها التعليمي والمعرفي ، وتدخل كلها في إطار المشروع النقدي العام عند طه حسين .

و ـ يختار طه حسين لمقالته إطارا قصصيا يعتمد على عناصر بسيطة وهي البداية المشوقة والوسط الذي يثير فيه أهم قضايا النص المقروء . ثم النهاية التي يسلم فيها القارئ إلى مواصلة القراءة بنفسه .

ويمكن تمثيل الدورة النقدية النموذجية التي يسعَى طه حسين إلى تحقيقها في قراءته لهذا اللون من النص الأوربي بما يلي :

النص الفرنسي كاملا	قراءة طه حسين للنص الفرنسي كاملا	عملية نقل القراءة إلى الكتابة	قراءة القارئ العربي لقراءة طه حسين وكتابته
يتحدث عن الحقل الثقافي الأجنبي (الفرنسي)	قراءة غائبة	كتابة نقدية تبسيطية ـ الاختصار ـ الحذف ـ التركيز	ـ الاطلاع على مضمون النص. ـ الاطلاع على نمط من الأدب الأوربي. ـ تكوين تراكم معرفي غربي إلى جانب التراكم العربي. ـ الرغبة في قراءة النص الأصلي كاملا.

وهكذا تبقَى قراءة طه حسين للنص الأوربي دائما ناقصة ، وعلى القارئ العربي أن يكملها . وهي تبقَى قراءة تعليمية تبسيطية تهدف إلى نقل المعرفة الأوربية إلى جانب المعرفة الأدبية العربية ، ليربط بذلك بين القارئ العربي والنص الأوربي حتَّى تؤدي عمليته النقدية دورها الكامل وتساهم في تأسيس مشروعه النقدي الذي تعتبر هذه العملية عنصرا هاما من عناصره . ونمثل لعملية الربط هاته بما يلي :

النص الفرنسي	←	النص الفرنسي بالعربية	←	قراءة العربي قراءة ناقصة	←	عودة القارئ العربي إلى النص الأصلي . الكامل

دور طه حسين هو الربط بين الطرفين

ولا يخفَى ما لهذه القراءة من أثر في مواجهة النص العربي وإعادة قراءته قراءة تسعَى إلى الوصول به إلى ما وصل إليه النص الأوربي .

وهكذا كان النموذج الأوربي الغرب . في مختلف عناصره مرشدا أمينا لكتابة طه حسين النقدية ، بحيث ، ربط التاريخ العربي بالتاريخ الأدبي الأوربي . وطبق على النص الأدبي العربي ما طبق على النص الأوربي من مناهج ساهمت في إعادة بناء التاريخ الأدبي الأوربي ، مدفوعا في كل ذلك بطموحه العلمي إلى تجاوز القرارات التقليدية السائدة في دراسة النص العربي .

إن الغرب النموذج في نظر طه حسين ليس غريبا على الذات العربية الثقافة العربية ، بل هو حاضر فيها أبدا . ويكون ثابتا من أهم ثوابت الثقافة المصرية التي يجب التأكيد عليها . ويلخص ذلك في قوله : «وإذا أردت أن تحلل الثقافة المصرية إلى عناصرها الأولى فهذه العناصر بينة واضحة ، هي التراث المصري الفني القديم وهي التراث العربي الإسلامي ، وهي ما كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خير ما أثمرت الحياة الأوربية الحديثة»[31] .

ويبقَى طه حسين مخلصا لهذه العناصر أيضا حينما يتحدث عن مصادر الأدب المصري . فهو يرَى هذه المصادر في العناصر الثلاثة التي ذكرها من قبل في الثقافة

(31) مستقبل الثقافة ، ص. 491 .

المصرية. وذلك واضح في قوله متحدثا عن هذه العناصر: «... أولها العنصر المصري الخالص الذي ورثناه عن المصريين القدماء على اتصال الأزمان بهم وعلى تأثرهم بالمؤثرات المختلفة التي خضعت لها حياتهم والذي تستمده دائما من أرض مصر وسمائها ومن نيل مصر وصحرائها. وهذا العنصر موجود دائما في الأدب المصري الخالص... فيه شيء من التصوف، وفيه شيء من الحزن وفيه شيء من السماحة، وفيه شيء من السخرية. والعنصر الثاني هو العنصر العربي الذي يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة، والذي مهما نفعل فلن نستطيع أن نخلص منه، ولا أن نضعفه ولا أن نخفف تأثره في حياتنا، لأنه قد امتزج بهذه الحياة امتزاجا مكونا لها مقوما لشخصيتها، فكل افساد له افساد لهذه الحياة ومحو لهذه الشخصية...

أما العنصر الثالث فهو هذا العنصر الأجنبي الذي أثر في الحياة المصرية دائما والذي سيؤثر فيها دائما والذي لا سبيل لمصر إلى أن تخلص منه، ولا خير لها في أن تخلص منه. لأن طبيعتها الجغرافية تقتضيه، وهو الذي يأتيها من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب. جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم وجاءها من الغرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى، ويجيئها من أوربا وأمريكا في العصر الحديث الآن...»[32].

إن طه حسين يواصل تركيز عناصر قراءته النقدية سواء في إسلامياته أو في قراءته للواقع الثقافي المصري، أو في قراءته المتواصلة للأدب الأوربي الحديث والأدب المصري الحديث. وهو لا يرى في اتفاقية 1936[33] الوجه الاستعماري الذي تخفيه

(32) فصول في الأدب والنقد، ص. 433 — 434.

(33) يرى طه حسين في اتفاقية 1936 التزام مصر بأنها ستسير سير العالم المتحضر قائلا: «وهل كان امضاء معاهدة الاستقلال (1922) ومعاهدة الغاء الامتيازات (1936) إلا التزاما صريحا قاطعا أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوربيين في الحكم والادارة والتشريع»
مستقبل الثقافة، طه حسين، ص. 46، وكذلك أكد د. محمد جابر الأنصاري في كتابه: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي: 1930 — 1970 حين يقرر أن كتاب طه حسين، مستقبل الثقافة «هو آخر صوت في الثقافة العربية يطرح الثقة بالحضارة الأوربية ويدعو إلى قبولها كاملة...» ص. 94.

الليبرالية الغربية ، لأنه لا ينظر في ذلك إلا إلى العنصر الثقافي الذي يرجع نهضة أوربا إليه وحده . وفي ذلك يقول : «والشيء الذي ليس فيه شك ولا يمكن أن يكون فيه شك هو أن أوربا مدينة برقيها السياسي والاجتماعي والمادي للثقافة وللثقافة وحدها . فالثقافة هي التي هدت علماء أوربا إلى استكشاف العلم الحديث ، ثم إلى التفكير في تراث القدماء ، ثم إلى اصلاح التفكير ، ثم إلى تجديد الفلسفة ، ثم إلى تغيير قيم الأشياء وتغير الحكم عليها . والثقافة هي التي هدت أوربا إلى فلسفة القرن الثامن عشر ، وإلى ما أنتجت هذه الفلسفة من الاعتراف بحرية الفرد والجماعة ، وبحقوق الانسان في أمريكا وفرنسا . والثقافة هي التي هدت أوربا وأمريكا إلى الديموقراطية الحديثة ، ثم إلى ما نشأ عنها من نظم الحكم الأخرى . فكل ما تمتاز به أوربا وأمريكا من رقي وتفوق وسيادةعلى الطبيعة وعلى الأمم الضعيفة إنما هو نتيجة للثقافة وللثقافة وحدها . وقد كان من الأوليات التي أنتجتها الثقافة في حقول الأوربيين والأمريكيين أن العلم حق للناس جميعا كالطعام والشراب والهواء ...»[34] .

وهكذا يتصور طه حسين أن أوربا وصلت إلى ما وصلت إليه بالثقافة وحدها ، ويظن أن مصر في امكانها أن تصل بدورها إلى ما وصلت إليه أوربا بالثقافة وحدها ، وهي التي تكبلها انجلترا بمعاهداتها الاقتصادية والسياسية والتي يتحالف حكامها وقصرها مع المحتل من أجل اجهاض كل محاولات التحرر والانعتاق . ومن هذا المنظور الثقافي المحض يغفر طه حسين لأوربا الاستعمارية خطيئتها الأخرى . ولعله أحيانا كان يحس بالجانب الاستغلالي لدولته الليبرالية الأوربية فيعبر عن ذلك الاحساس والألم كما فعل في مجموعته القصصية «المعذبون في الأرض»[35] . أو حينما يسمع بنبأ انتشار وباء الكوليرا في مصر في أواخر الأربعينيات ، ولا يطيق أن يتقبل ذلك ألأنه ظن أن مثل هذا المرض الخبيث لا يوجد إلا في بلدان متخلفة ، وأن مصر قطعت أشواطا حضارية هامة بعدما شهدت هذا الوباء في مطلع القرن العشرين .. ويعبر عن ذلك طه حسين في كتابه «المعذبون في الأرض» قائلا : «...

(34) فصول في الأدب والنقد ، ص. 549 — 550 .
(35) المعذبون في الأرض ، كتبها طه حسين في مجلته الكاتب المصري ما بين سنة 1946 و1948 ، وظهرت المجموعة سنة 1949 .

وإذا العالم كله يتلقى الأنباء في أقل من شهر بأن هذا البلد الذي خلق للحرية مازال مستعبدا ، ثم بأن هذا البلد الذي خلق للصحة مريض يفتك به وباء الكوليرا بمدنه وقراه ويعن في مدنه وقراه كما يشاء ومتى يشاء وحيث شاء»[36] ويكشف لطه حسين عدم تحقيق حلم اسماعيل الذي أراد أن يجعل من مصر جزءا من أوربا : «ولكن من الحق أيضا أن العالم كله قد تلقى منذ شهر نبأ مقتضبا ولكنه على ذلك خطير أشد الخطورة ، تلقى النبأ بأن مصر التي أراد اسماعيل أن يراها جزءا من أوربا قد ألم بها وباء الكوليرا وأقام فيها ، وأنها تريد أن ترده فلا تستطيع له ردا وأنها تستعين بالعالم المتحضر على وقاية أبنائها من شره وحمايتهم من فتكه البغيض .»[37] ثم يقول معبرا عن شعوره المر بالخزي «... هذا الشعور الذي أطرقت له إلى الأرض وتضاءلت وتضاءلت ، شيء عظيم من الخزى لهذا البلد الذي كنا نظنه قد تجاوز هذا الطور ، طور البلاد المتأخرة العتيقة الجاهلة التي تفتك بأهلها الأوبئة . فإذا نحن نراه عرضة للوباء بل مرتعا للوباء وأي وباء ؟ وباء الكوليرا الذي كنا نظن أنه لن يعود إلى مصر بعد أن فعل بها وبأهلها الأفاعيل في أول هذا القرن»[38] إن وباء الكوليرا قد كشف القناع عن المرارة التي أحس بها طه حسين حين ينظر إلى النتائج التي وصلت إليها مصر حقيقة في ظل الاختيار الليبرالي والوصاية الاستعمارية عليها ، وكأن الثقافة لم تغد في ذلك شيئا .

وهذا جواب حاسم لطه حسين نفسه عن اهتمامه المطلق بالثقافة المجردة . ولربما كانت هذه لحظة من اللحظات التي أتيحت لطه حسين ليراجع رؤيته الثقافية ، فظهرت له الحقيقة العيانية ، ولكنه مع ذلك لم يستسلم ولن يفقد ثقته في دولة الثقافة التي يصر على بنائها ، حتى تنجز مصر مشروعها الحضاري . ولأمر ما سيهتم

(36) المعذبون في الأرض ، 892_ 893 .
(37) نفسه ، ص. 893 .
(38) نفسه ، ص. 893 .

طه حسين بالتعليم وتوسيع دائرته حينما يتولى منصب وزارة المعارف[39] ، عساه يقفز بدولته الثقافية إلى الالتحاق بمصاف الدول الأوربية الليبرالية .

---

(39) عين طه حسين وزيرا للمعارف في الوزارة الوفدية في 3 يناير 1950 واستمر في هذا المنصب حتى أقيلت الوزارة الوفدية في 26 يناير 1952 . اثر احراق القاهرة في ذلك اليوم . وعرف التعليم في عهده انتشارا هاما ، وكان شعاره أن التعليم ضروري للناس ضرورة الماء والهواء . وللاطلاع على ما قدمه طه حسين في مجال التعليم ، ينظر في كتاب : طه حسين وديموقراطية التعليم ، محمد أبو الحسن ومحمود عثمان ، دار المعارف ، 1951 .

المسح الأثري لحوض «سبو» ومنطقة «غمارة»

(نتائج الموسم الأول)

عبد العزيز توري

مصلحة الآثار — الرباط

غير خاف عن ذوي الاختصاص ، ولا عن المهتمين بشؤون البحث الأثري ، ما لأعمال المسح الميداني من أهمية في التحريات الأركيولوجية . فجل المصالح الأثرية العالمية ، سواء في الدول المتقدمة أو في الدول السائرة في طريق النمو ، تدرج ضمن برامج أعمالها السنوية ، مواسم تخصصها للبحث عن المواقع وضبطها جغرافيا وطوبوغرافيا ، كخطوة أولى في طريق دراستها وادماجها في سلسلة التاريخ المحلي والوطني .

وتماشيا مع هذه المنهجية ، قررت مصلحة الآثار فتح ملف المسح الأثري الشامل للمملكة فوضعت لذلك برنامجا طويل المدى ، بدأت تطبيقه منذ سنتين بإرسال بعثتين متخصصتين للقيام بالأعمال الميدانية الأولية . ويتعلق الأمر ببعثة تكلفت بالبحث والتحري في منطقة «غمارة» الممتدة على ربوع عمالتي تطوان وشفشاون بالشمال ، وبعثة ثانية اهتمت بالتجوال في حوض «سبو» من مصبه على المحيط الأطلسي إلى ما وراء مدينة فاس[1] .

---

(1) كلتا المجموعتين مشتركتين بهما باحثون مغاربة وفرنسيون. وتتكون الأولى، عن الجانب المغربي من : عبد العزيز توري (مدير البعثة)، والعربي الرباطي، وعن الجانب الفرنسي من باتريس كريسي (من المعهد الفرنسي بمدريد : دار فيلا سكيس)، وأندري بزانا، وإيف مونميسان (من جامعة ليون 2) — وكان من

لقد سبق لهيئة الآثار المغربية ، أيام كانت خاضعة كغيرها للادارة الفرنسية ، أن قامت بأعمال مسح ، أرادت منها أن تكون شاملة ، بهدف اصدار **«أطلس أركيولوجي»** للبلاد . وانطلقت هذه الأعمال سنة 1955 ، لتهم خاصة الشمال الغربي (انظر الشكل 1) بحثا عن مواقع ما قبل التاريخ ومواقع ما قبل الإسلام ، تاركة المواقع الإسلامية جانبا[2] .

ولعل أحد الأهداف الأولى للعمليات الحالية هو استدراك هذا النقصان بجرد المواقع الإسلامية وضبطها فوق خريطة واضحة ، إلى جانب التأكد من المعلومات التي وصلتنا عن المحاولات السالفة، وإصلاحها إن اتضح أن بها مبالغة أو تحريف، أو تتميمها بالإشارة إلى ما لم يتمكن السابقون من رؤيته أو الوقوف عليه .

وقد يؤاخذ علينا سلوك نفس النهج الذي سار عليه سابقونا ، بمعنًى أن اهتمامنا انصب على القسم الشمالي من البلاد ، وان البعثتين مكونتين من اخصائيين في العهودْ الإسلامية (بعثة «غمارة») ، أو اخصائيين في عهود ما قبل الإسلام (بعثة «سبو») وليس بكل منهما من له اهتمام بما قبل التاريخ .

لقد كان من الممكن حقا أن نبدأ من جهات أخرى للمملكة ، لتكملة ما سبق انجازه ، وعلما بأن مناطق الشمال ـ وخاصة الشمال الغربي وهي التي تجولنا بها ـ استقطبت أكثر من غيرها سالفا ، اهتمامات الدارسين . لكننا ارتأينا البدء من الشمال والتوسيع نحو باقي الجهات لأمرين أساسيين :

ا ـــ منهجيا ليس الانطلاق من واقع ملموس كالبدء من لاشيء . ان محصول التجارب السابقة هام ومفيد ، هو بمثابة محضر مضبوط لوضعية المآثر كما وقف عليها السابقون منذ ما يناهز سبعا وعشرين سنة مضت . فإما أنها لاتزال في أيامنا هذه ،

---

* المقرر أن تنضم إلى المجموعة السيدة ميشلين دو ـــ كاردونال ـــ بريطون (من جامعة باريس 4) كمتخصصة في الخزف الاسلامي. أما الثانية فتكون عن الجانب المغربي من عمر أكراز (مسؤولا)، وعبد الواحد أومليل، والمليان وعريس لونوار، وعن الجانب الفرنسي من، روني ريبوفا مدير البعثة والمسؤول عن الجانب الفرنسي، وفرونيك بروكس، وميشيل كولتيللوني، وجويل نابولي.

(2) انظر ملخص هذه الأبحاث في :

G. Souville. — L'Atlas archéologique du Maroc = état des recherches et des publications, dans, Bulletin archéologique du C.T.H.S., nouvelle série, 10-11, Années 1974-1975 Fasc. B., 1978, pp. 99-102.

كلا أو جزءا ، على حالتها الأولى وإما أن تكون عكس ذلك ، وهذا ما وجب التأكد منه .

ثم إن هذا المحصول يعتبر ناقصا إذا ما تذكرنا أن التحقيقات السالفة لم تأخذ بعين الاعتبار الفترة الإسلامية ، مع أن المنجزات الإسلامية أعظم وأكثر من سابقتها الرومانية مثلا .

ب — علميا أصبح البحث الأثري دقيقا في كل مراحله ، وملما بكثير من الجوانب ، لا يقنع بالقليل ، كالوقوف على البقايا وفحصها مجردة عن معطيات محيطها الطبيعي والبشري . وإذا كانت المنجزات السالفة قد اختارت لنفسها منهجا علميا معترفا به ولا يمكن الطعن فيه إلا في إطار محدود[3] ، فإن متطلبات التحقيق الحالية تطمح إلى جمع أكثر ما يمكن من المعلومات ، مما يستدعي التفتح على تقنيات علمية دقيقة ، واشراك مختصين غير أثريين[4] في ادلاء الرأي والتشاور معهم إذا ما استعصى ادماجهم مباشرة ضمن أفراد مجموعة البحث .

وتدوين الملاحظات المختلفة ، من شأنه أن يعرف بالموقع المدروس معرفة شاملة وليست تقريبية . الشيء الذي يعني أن انجاز خريطة أو أطلس أركيولوجي ، لا ينحصر فحسب في ضبط المآثر جغرافيا ولا في وصفها ظاهريا ، بقدر ما يعني دراستها دراسة ضافية في كل مظاهرها البارزة ، كعناصر بالغة الأهمية على ضوئها تطرح الاشكاليات عند الأخذ بحفرها لاستخلاص المعلومات التاريخية والحضارية .

أما بخصوص غياب مختصين فيما قبل التاريخ ، فليس هذا بتجاهل أو نسيان ،

---

(3) للوقوف على طبيعة ما أنجز فيما قبل انظر :

A. Luquet. — contribution à l'Atlas archéologique du Maroc, B.A.M.T.V, 1964, pp.291-300, T. VI, 1966, pp. 365-375, T. VIII, pp. 99-218, T. IX, 1973-1975, pp. 237-328.

M. Ponsich. — contribution à l'Atlas archéologique du Maroc, région de Lixus, B.A.M. VI, 1966, pp. 377-423.

G. Souville. — Atlas préhistorique du Maroc, I, le Maroc atlantique ed. C.N.R.S.., Etudes d'Antiquités Africaines, Paris, 1973.

M. Tarradell. — contribution..... région de Tétouan B.A.M. VI, 425-443.

(4) كالجيومورفولوجيين أو الجيوفيزيائيين مثلا، ذوي الفائدة الكبيرة، في حالات تأثير التغيرات الطبيعية (النحت، الارسابات الخ...) على المآثر والمواقع.

وإنما هو وليد الامكانات المتوفرة سواء منها المادية أو البشرية ، علنا نستدركه مستقبلا بادماج عناصر من هؤلاء الباحثين في كل من المجموعتين

I — مسح حوض «سبو»

تمحورت العمليات الميدانية لبعثة «سبو» ، والتي دامت ثلاثة أسابيع كاملة (6 ـ 27 أكتوبر 1982) ، حول ثلاثة محاور رئيسية :

ا ـ تحقيقات في أحواض الأنهار ، واستهدفت بالأساس الوقوف على وضعية المآثر ببعض المواقع المعروفة ، للتعرف عن أهمية الارسابات التي وضعتها مياه المجاري على ضفتيها ، فاتضح أن الأمر يختلف من موقع إلى آخر.

فبالنسبة للبعض (سيدي العربي بوجمعة ، سوق جمعة الحوافة) يفوق سمك طبقة الارسابات الثلاثة أمتار ، بينما «نجت» مآثر البعض الآخر («غيغة» ، ضيعة «بريبو» ، ضيعة «بيارني») لكونها توجد فوق هضبة عليا لم يستطع النهر طيلة المدة التاريخية الممتدة منذ القرن السادس قبل الميلاد إلى الآن ، أن ينال منها الكثير.

وبين الوضعية الأولى والثانية ، تتدرج وضعية وسطى ، تجمع في الموقع الواحد ما بين أماكن عارية ، وأخرى مدفونة . هذه المواقع هي تلك التي بنيت أساسا ـ أي في بداية أمرها ـ فوق تلال جعلتها في «مأمن» من خروج مياه النهر عن مجراها العادي ، ان لم نقل في مأمن حتّى من فيضاناتها الكبيرة . هكذا الشأن مثلا في كل من «تاموسيدا» و«بناصا» على ضفة «سبو» حيث نجد قسما كبيرا من المآثر بارزا فوق السطح ، وآخر ، وهو الممتد على الجوانب المحادية للنهر ، مطمورا تحت الارسابات .

هناك حالة خاصة تخرج عن الأمثلة السابقة وهي التي أدّى النهر فيها إلى اقتطاع أجزاء من الموقع ، بفعالية تعرية مياهه له ، فينحت ولا يضع ، الشيء الذي كان معه ضياع كثير من البقايا ، لأنها في غير مأمن ، بحكم بنائها في المنعطفات النهرية . أحسن مثال لهذا النوع من المواقع «سيدي سعيد» على نهر «الردم» .

ب ـ أبحاث أثرية تكميلية : كان الهدف من هذه العمليات الجمع ما بين الحصول على معلومات اضافية لما مكنت منه الدراسات السابقة ، بمعنًى تدعيم نتائج هذه الأخيرة أو تصحيحها ، وبين الوقوف على مواقع جديدة ، لم يفلح من سبقنا في العثور عليها .

لقد مضى على الاهتمام ببقايا الفترة الرومانية ، وما بعدها إلى ظهور الإسلام ، ما يناهز مائة واثني عشرة سنة ، إذا انطلقنا من تحريات الباحث الفرنسي «تيسو»[5] ومع ذلك لايزال النقاش حادا ومشوقا بخصوص العديد من المواقع المهمة ، التي جاء ذكرها في كثير من الكتابات المعاصرة لهذه الفترات ، أو الناقلة عنها[6] . فمن بين هذه المواقع مثلا مدينة «جيلدا» (Gilda) وبابا ليوليا كامبيستريس» (Babba Lulia Campestris) وغيرها[7] ، التي لم يهتدي بصفة قطعية إلى أماكنها . إلى جانب ذلك ، هناك مواقع أخرى لم تفصل التحريات السابقة في تحديد نوعها أهي مدن منتظمة أم قرى صغيرة ، أم ضيعات فلاحية تتوسطها مساكن مختلفة ، سكن بعضها الأسياد ، والبعض الآخر العمال والخدم؟ وخير مثال لهذا النوع «غيغة» (Rhigha) وضيعة «بريو» (Ferme Priou) وغيرهما كثير.

ج — وانطلاقا من هذه الاشكالية حاولت البعثة استقاء ما يمكن من المعلومات . فكان من ذلك أن اتضح لديها الكثير :

ج.1 — ليست ضيعة «بريو»[8] حقا سوى موقع لـ«فيلا» غنية ، امتدت فوق مساحة يتراوح طولها ما بين 450-و800 متر ، ويقف عرضها عند حدود 400 متر . في هذه المساحة الكبيرة لم تظهر آثار البقايا إلا عند البنايات السكنية القائمة حاليا والأماكن المحيطة بها عن قرب ، بينما يخلو الباقي من كل أثر لبناء قديم . وهذه

---

(5) انظر :

Ch. Tissot. — **Recherches sur la géographie comparée de la Maurétanie Tingitane**, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, T. IX, Paris, 1878.

(6) انظر :

R. Roget. — **Index de topographie antique du Maroc**, Publ. du Service des Antiquités du Maroc, Paris 1935, Fasc. 4.

(7) انظر عنهما :

R. Rebuffat. — **les erreurs de Pline et la position de Babba Lulia Campestris**, Antiquités Africaines, I, 1967, pp 31-58.

J. Boube. — **A propos de Babba Lulia Campestris**, BAM XV, à paraître.

R. Rebuffat. — **Gilda, recherches archéologiques sur le bassin du Sebou**, BAM XVI, à paraîtres.

(8) من اسم صاحبها (بريو Priou) الذي كان يستغلها أيام الحماية الفرنسية، أما اليوم فتعرف بضيعة «بهت».

الملاحظة ، تؤكد ما سبق وأن وقف عليه «شاتلان» منذ بداية العشرينات ، حيث أشار إلى أن «الدار السكنية ومرافقها تحتل بالتأكيد القسم الأكثر أهمية من البقايا»[9] .

ومما سبق ، نستخلص أن لاشيء يساعد على جعل هذا الموقع مكانا لمدينة «جيلدا» التي سبق وأن رأى البعض أنها كانت قائمة به[10] ، بل كل ما تم العثور عليه[11] ، يملي لقلته ، الابتعاد من هذا الرأي .

ج.2 — على عكس ما تأكد بالنسبة لضيعة «بريو» ، أصبح من الواضح وبصفة قد لا تدع أي مجال للشك ، أن موضع «غيغة» ، كان مكانا لمدينة منتظمة محاطة بسور قوي ، تتوسطه كل مرافق الحياة المدنية المعروفة والتي ميزت غيرها من المدن المغربية في فترات الوجود الروماني بالبلاد .

لكن إذا كان الوقوف على هذه المآثر والتأكد منها قد أزال كثيرا من الغبار الذي كان يغشي مسألة تحديد مكانة «غيغة» ضمن المنشآت الرومانية العهد ببلادنا[12] ، فإنه في نفس الوقت ، يفرض إعادة النظر في مسألة وجود مدينة «جيلدا» وتحديد موقعها[13] .

II — مسح منطقة «غمارة» بالشمال :

لم تستغرق أعمال المسح هذه سوى مدة لم تزد عن أحد عشر يوما (6 إلى 17 أكتوبر 1982) ، ومع ذلك فقد كان محصولها جد هام ، بالنظر إلى ما وقفنا عليه من مآثر وبقايا تشهد على تاريخ المنطقة الطويل ، ودورها الفعال بحكم موقعها

---

(9) انظر : L. Chatelain. — Le Maroc des Romains, p. 124

(10) «أوزينا» في «الكتابات اللاتينية المغربية» M. Euzennat. — Inscriptions Latines du Maroc p. 176.

(11) انظر : L. Chatelain. — op. cit, passim.
R. Rebuffat. — op. cit, à paraître.

(12) لم ير «شاتلان» مثلا فيما عثر عليه بالموقع سوى بقايا لمحطة عسكرية أو «فيلا» محصنة وهو الرأي الذي بقي محصنا بعده إلى الآن.

(13) انظر في هذا الموضوع المقال القيم للأستاذ «روبوفا» المشار إليه في الهامش (7) أعلاه.

الستراتيجي ما بين داخل البلاد المغربية ، قلب الامبراطورية الإسلامية الغربية ، وبلاد الأندلس المواجهة لها في الشمال .

فالمصادر التاريخية تطلعنا على أن أولى الدول الإسلامية «المستقلة» بالمغرب ، كانت هي دولة «نكور» الحميرية التي تكونت حوالي 710م بمنطقة «تمسمان» الريفية والتي امتدت من «مسطاسة» إلى «الملوية»[14] — لكن قبائل «غمارة» لم تكن داخلة فيها ، على عكس ما آلت إليه الأمور فيما بعد ، إذ أصبحت هذه الناحية «اقليما» من أقاليم الدولة الادريسية الشريفة . إلى هذه الفترة ، حسب معطيات النصوص ، تعود المدن العريقة كـ «تكيساس» و«ترغة» وغيرهما ، والتي لا يخلو أي مصدر من مصادر تاريخ المغرب[15] من الإشارة إليها كمراكز للنشاط المتنوع الذي طبع مناطق الشمال ، حتى أن العماري مثلا يذكر «تكيساس» ضمن الاثنا والأربعين مدينة[16] الهامة في القرن الرابع عشر الميلادي .

لكن هذه المدن جميعها تضررت على ما يبدو من الزحف الكاثوليكي ، الذي أدّى إلى اضعافها وإلى احتلالها كما نجد عند الحسن الوزان[17] . هذه الوضعية التي لم يرتح لها سكان المنطقة ، والتي أدت إلى ظهور مقاومة وزحف من أهالي الجبال المجاورة وأهالي الثغور أنفسهم ، اللاجئين إلى الجبال ، ينطلقون منها هجوما على المواقع المحتلة ، تحت قيادة امارة «شفشاون» ، أو بمبادرات مستقلة يحدوها الشعور الوطني والديني .

استنادا إلى هذه النقط الاستدلالية ، كان همنا هو الوقوف على الدلائل المادية لنشاط مجتمعات هذه المناطق . فانطلقنا من قرية «ترغة» — التي اتخذناها قاعدة للبعثة — في اتجاهات ثلاثة :

---

(14) راجع أبا عبيد البكري. — كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقيا والمغرب، ص. 180 — 197.

(15) انظر : ابن خلدون. — كتاب العبر، ج 2 وابن أبي زرع. — كتاب الأنيس المطرب، والناصري. — الاستقصا، الخ...

(16) ابن فضل الله العماري. — المسالك، ص 162 — 163.

(17) الحسن الوزان (ليون الافريقي). — وصف افريقيا، باريس، 1956، ج 1، ص 274 من الترجمة الفرنسية.

— على طول الساحل ما بين «بواحمد» شرقا و«واد لاو» غربا.

— على طول مجرى «واد لاو» نفسه، من مصبه شمالا إلى الجبال الجنوبية التي ينحدر منها.

— في أحواض الأودية المتعددة ما بين القريتين المشار إليهما سلفا.

أ – التحريات الساحلية:

أدت تنقلاتنا على طول الساحل في الحدود التي أشرنا إليها إلى الوقوف أساسا على مآثر كل من مدينتي «ترغة» و«تكيساس».

— «ترغة»[18]: وهي الآن موقع لقرية صغيرة، تتكون من ربض ساحلي حول ضريحي سيدي أحمد الغزالي وسيدي عبد الرحمان الغربي[19]، وربض داخلي، محاد لسفح جبل «أزنتي». وبين الأول والثاني مساحة شاسعة، يستغلها أهل البلد اما رعيا أو زراعة.

تزخر «ترغة» بشواهد متعددة من العصور الماضية، منها مايزال يمارس بعضا من مهامه الأصلية ومنها ما دخل في إطار الأنقاض.

وأهم ما يمكن ادراجه في السلك الأول المسجد العتيق، الواقع عند مدخل الربض الداخلي، تحيط به مقبرة عتيقة.

يتكون هذا المسجد من بيت صلاة مغطى، ينقسم إلى بلاطين أفقيين يغطي كل واحد منها سقف ذو انحدارين، على النمط القديم المنتشر في مجموع الشمال المغربي[20]، ومن صحن فسيح ينقسم هو الآخر إلى قسمين: قسم أسفل هو الذي نمر به للدخول إلى بيت الصلاة، وقسم أعلى، غرب الأول، يتوسطه بئر أعيد

---

(18) تقع هذه القرية تقريبا في منتصف الطريق بين «واد لاو» غربا و«بواحمد» شرقا. انظر الخريطة الطوبوغرافية لـ «تالمبوط»، إحداثيات، 5، 535 — 533.

(19) يعرف هذا الربض حاليا باسم «الزاوية».

(20) هذا التصميم هو المعروف في المساجد المغربية الأولى. راجع البكري. — وصف إفريقيا، ص 227 — 228 (النص الفرنسي) وكذلك: عبد العزيز توري. — مساجد الأحياء بفاس، (نص فرنسي) ص 243 وما بعد.

ترميم فوهته مؤخرا. أما الصومعة، فتقع في الزاوية الجنوبية للمستوَى الأول من الصحن.

ومن الشواهد المنقرضة «**دار السلطان**»[21] وهي قلعة محصنة تعلو «**ترغة**» جنوبا، بنيت فوق نتؤ صخري منيع من جوانبه الشمالية والغربية – إذ يشرف على وادي «**ترغة**» الفسيح في أقصَى اتساعه – وقليل المناعة جنوبا، الشيء الذي دفع بيانيه إلى حفر خندق بعمق كبير يفصل ما بين القلعة والجبل.

توحي مرافق هذه القلعة، بأنها سكنت مدة طويلة ومن طرف مجموعات مختلفة من الناس، وذلك واضح من التعديلات والتغييرات التي طرأت على أجزاء كاملة من البناية، خاصة ما نلاحظه في الواجهة الشمالية الغربية التي أعيد بناء وتعديل أقسام منها في فترة معينة[22]. هذه التغييرات تظهر في توسيع المدخل وجعله بابا محربا[23]، وفي إعادة بناء القسم العلوي للسور حيث فتحت به مرامي لاطلاق القذائف، موجهة نحو الوادي.

على عكس ذلك، لم يدخل أي تغيير كبير على الواجهات الغربية والجنوبية الغربية، – اللهم ما كان من بعض الدعامات الخارجية في الأماكن التي أظهرت، في وقتها، ضعفا في البناء – الشيء الذي جعلها تحتفظ لنا بالشكل والتقنية – تقنية **التابوت** أو **الركز** –[24] التي بنيت بها والشبيهة بما نعرفه في البنايات الموحدية أو

---

(21) هذا هو الاسم الشائع بين أهالي «**ترغة**» ولا نعرف إلى حد الآن معناه التاريخي.

(22) أي إبان الزحف الكاثوليكي على السواحل المغربية وعلى شماله أولا، في بداية القرن الخامس عشر الميلادي، والذي ترتب عنه، كما هو معروف، احتلال عدة ثغور.

(23) أورلاقا وهو «باب من حديد لسد مداخل الحصون ينزلق على بكرات» يحيى الشهابي. — **معجم المصطلحات الأثرية**، دمشق، 1967، ص 214.

(24) بسكون الراء والكاف والزاي، وهو تعريب عامي للفظة أركز الأمازيغية التي تعني الدك بالأرجل (في الحفلات نستعمل كلمة **الركزة** للدلالة على الرقص المحتمد على الدك بالرجل). وتتمثل التقنية في دك السواد (التراب، الرمل، الأحجار الصغيرة، قطع الفخار المكسر، الكل مختلط بالجير) داخل بطانة خشبية من حجم معين (علوها 0,92 متر في القرن الثاني عشر الميلادي مثلا)، هذه البطانة هي ما نسميه في المغرب **بالتابوت** أو **اللوح** (هذه الكلمة الأخيرة معروفة كذلك في الأندلس) أما البناء نفسه فيسمى **الطابية**. انظر عنه وعن طريقة ترصيصه، ابن خلدون. — **المقدمة**، بيروت، الطبعة الثانية، ص 407 — 408.

المعاصرة لهذه الفترة ، سواء عندنا في المغرب أو في الأندلس[25] .

من الواجهة الساحلية المقابلة لهذه القلعة من جهة الشمال ، مباشرة بجانب البحر ، تتراءى بقايا قلعة أخرى ، بنيت فوق صخرة ضخمة ، تعلو البحر بخمسة عشر مترا[26] .

بناء هذه القلعة يختلف تمام الاختلاف ، عن سابقتها ، لا من حيث التصميم فحسب[27] ، ولكن كذلك من حيث مادة البناء وتقنيته . فهي مبنية بالحجارة المستخرجة من الصخرة نفسها ومن الصخور المجاورة ، وبها شيد أكبر قسم من البناية ، وبالآجر عند نهاية الجدران وفي الفتوحات سواء منها النوافذ[28] أو المدخل ، الكل ملتصق بلياط من رمل وجير . أما بخصوص مرافق البناية ، فيظهر مما وقفنا عليه ، أن وسط القلعة كان مكشوفا وأن الجوانب هي التي كانت مغطاة بسقف[29] . المهم أن المظاهر المعمارية لهذا الحصن تعود بنا ولاشك إلى القرن السادس عشر الميلادي ، وتلمح إلى أن بانيها هم البرتغاليون[30] .

---

* انظر كذلك :

A. Bazzana. — Eléments d'archéologie musulmane dans al-Andalus : Caractères spécifiques de l'architecture militaire arabe de la région Valencienne, Al-Qantara, 1980, vol I, fasc, 1-2, pp. 339-363.

وتأتي جودة الانجاز، وصلابته من جودة الجير المستعمل وكميته. هذا ولا تزال هذه الطريقة التقليدية — وان كانت الجودة ضعيفة — متبعة في بعض أنحاء المغرب وخاصة في جنوب البلاد.

(25) انظر الدراسة المفصلة لهذه القلعة في :

A. Bazzana, P. Cressier, L. Erbati, Y. Montmessin et A. Touri Première prospection d'archéologie médiévale et islamique dans le Nord du Maroc (Chefchaouene, Oued Laou, Bou-Ahmed), B.A.M. XV, 1983 — (à paraître).

(26) خريطة «تالمبوط» 1/50.000، إحداثيات 57، 534 × 60، 533.

(27) إذا كان على البنائين أن يستغلوا أدنى مكان من قمة الصخرة بعد توطئتها، الشيء الذي جعل التصميم يتبع أطراف الصخرة وتقاطيعها، فجاء متعدد الزوايا.

(28) ويتعلق الأمر هنا بالمرامي المنخفضة (Canonnières) الدالة على أن البناية كانت مسلحة بالمدافع. وهذه المرامي فتحت على مستويين : أسفل، في المستوى الأرضي، وبه خمس فتحات، وأعلى في الطابق العلوي، ويتوفر على ست فتحات، على أن الفتحات الموجهة نحو البحر أوسع من التي هي موجهة إلى الوادي والقرية.

(29) انظر تفاصيل الوصف في «بزانا» والمجموعة، النشرة الأثرية المغربية، مجلد 15 سبق ذكره.

(30) راجع مناقشة هذا الرأي في المصدر المشار إليه أعلاه.

— «تكيساس»[31] : يوجد هذا الموقع على بعد 15 كلم من «ترغة» شرقا ويتكون من هضبتين ، شمالية وجنوبية ، يفصل بينهما منحدر استغل كممر في اتجاه «السطيحة»[32] قبل فتح وتعبيد الطريق الجديد. فهو إذا مزدوج النواة ، يزكي بذلك نموذج المدن الإسلامية المكونة أصلا من قسمين ، والذي عرفناه عندنا في المغرب مثلا مع مدينة فاس التي كانت أصلا عدوتان قبل أن يوحدهما داخل أسوار قوية ومتصلة أمير المسلمين يوسف بن تاشفين.

لقد كان لاختيار هذا الموقع تفسيره في كل من خصب الوادي الفسيح[33] وغنى الشاطئ وقابليته لاحداث ميناء لارساء سفن التجارة : فاجتمعت له بذلك من الفوائد ما لم يجتمع لغيره ، الشيء الذي جعل منه موقعا لمدينة أصبحت في القرن العاشر الميلادي ، مقرا لصاحب السلطة الأموية — الأندلسية في المنطقة ، بعد أن كانت قد ارتقت فيما قبل إلى مرتبة عاصمة لواحدة من الامارات الادريسية الشريفة[34] .

لم يبق شاهدا على معمار المدينة ، يرى بالعين ، سوى أجزاء من السور الذي كانت تحتمي به ، وخزان مطمور للماء ، وكلا البقايا يوجد في الهضبة الشمالية . ذلك أن البنايات الأخرى المتعددة من منازل وغيرها ، اندثرت وغرقت تحت الأمتار المكعبة من الأتربة الآتية من أنقاضها ، ومن التقلبات التي طرأت على أماكنها من جراء انشاء ثكنة عسكرية في قمة الهضبة الجنوبية ، أقدمت عليها سلطات الاحتلال الاسباني ابان الحماية[35] ، ثم من جراء حملة التشجير التي قامت بها مصلحة المياه والغابات سعيا في التقليل من انجراف التربة[36] .

---

(31) خريطة «بواحمد» مقياس 1/50.000، إحداثيات 542 × 7، 527.

(32) «السطيحة» هو إسم القرية الحالية الواقعة جوار الموقع القديم، وهي مقر مركز الدائرة، ومجموع المرافق الادارية التابعة له (المستوصف، البريد، المياه والغابات، الدرك...).

(33) سبق وأن جلب كثير من الكتاب النظر إلى هذا العامل المهم. انظر على سبيل المثال :

A. Moulieras. — Le Maroc Inconnu, vol. II, Exploration des Djebala, Paris, 1898, p. 256.
M. Bernard. — Les tribus de la zone nord et nord-Ouest du Maroc, Public. du C.A.F., Paris, 1932.

(34) هي إمارة الأمير عمر بن ادريس.

(35) لم يبق من هذه الثكنة سوى آثار جدرانها التي توحي بتصميمها العام وما كانت تتوفر عليه من مرافق.

(36) وهذه من المشاكل الكبيرة في منطقة الريف الشمالية بكاملها.

أما السور ، فما تبقى منه يعرفنا بمادته وطريقة بنائه ، وهي التي جمعت بين قسم أسفل ، مكون من الحجارة المنحوتة ، المرصوصة بلياط جيري جيد ، وبين قسم علوي ، مكون من طابية متقونة البناء . لكن الجديد في هذا النظام الدفاعي ، هو وجود خندق عميق ، محاد للسور من الجهة الغربية ، يفوق عمقه في بعض الأماكن اثني عشر مترا ، واتساعه السبعة أمتار . هذا الاتساع يوحي بأن الخندق كان – زيادة على مهمته الدفاعية الواضحة – يتحول إلى ممر محمي ، يتخذه الخيالة والراجلون على السواء ، لشن هجومات مضادة في اتجاه الميناء .

أما الخزان ، فمنحوت في الصخرة الأم ، على شكل نصف دائري ، كسيت جدرانه بلياط جيري ملس ، وبنيت قوهته بالآجر المشوي .

من جهة ثانية ، لم يفتنا ونحن نتجول بين «واد لاو» و«تكيساس» ان نسجل ثلاثة أبراج[37] من سلسلة الأبراج الساحلية ، الممتدة على طول ضفة المتوسط الجنوبية ، على الأقل ما بين طنجة غربا وهنين[38] بالقطر الجزائري شرقا (انظر الخريطة) ، والتي شيدت لمراقبة الساحل والبحر ، والاحتياط من كل خطر خارجي قد يأتي منهما . اثنان من هذه الأبراج[39] لها قسم أسفل مخروطي الشكل وممتلئ (أي كله مبني) يعلوه قسم ثان دائري وأجوف ، أما الثالث ، وهو الواقع بربض الزاوية من قرية ترغة فهو دائري ومجوف من قاعدته إلى أعلاه[40] . مجموع هذه الأبراج مبنية بالحجارة لا يتخللها الآجر إلا في أماكن قليلة .

---

(37) البرج الأول : خريطة تالمبوط 1/50.000، إحداثيات 275، 526 × 500، 541.
البرج الثاني : خريطة بواحمد، 1/50.000، إحداثيات 6، 529 × 4، 537.
البرج الثالث : خريطة تالمبوط، إحداثيات 6، 533 × 57، 534.

(38) هو ميناء تلمسان يقع على بعد 70 كلم شمال غرب هذه المدينة.

(39) الأول والثاني، انظر أعلاه هامش 37.

(40) للمزيد من التفاصيل ومناقشة تاريخ ظهور هذه الأبراج، انظر :
. بزانا والمجموعة، النشرة الأثرية المغربية، عدد 15، تحت الطبع، وكذلك

P. Cressier. — structures défensives et fortifiées du Rif (II) : La tour de vigie de [illegible],
BAM XV, à paraître.

ب – تحريات في مجرى «واد لاو» :

يعد مجرى «واد لاو» في منطقة غمارة من أهم المسالك بين البحر والجبل ان لم يكن أهمها . فالوادي لا يتسع إلا عند محادات الشاطئ ، والأراضي الداخلية التي ينحدر منها المجرى جبلية وعرة السلوك . فكان من الطبيعي أن لا يمكن المرور من الساحل في اتجاه «شفشاون» وأحوازها والقرى العديدة المنتشرة حولها ، إلا بواسطة مجرى الواد . لكن عمق هذا الأخير ، في أكثر من موضع ، يشكل عائقا أساسيا للسلوك . لذا وجب بناء قناطر متعددة لقطع الوادي ، وتسهيل المرور من ضفة إلى أخرى .

أهم هذه البقايا ، الجسر المكسر الواقع على نهر «تلمبوط» الرافد الأساسي **لواد لاو**. كان هذا الجسر في الأصل مكون من ثلاث فتحات مقوسة ومتكئة على الصخور الجانبية . أما مادة بنائه فهي الحجارة المرصوصة بلياط جيد . وقد ذهب الباحثون الاسبان كعادتهم في كثير من الامور[41] إلى أن هذا المعلم روماني التأسيس ، لكن الحقيقة أنه اسلامي ، يشبه في بنائه إلى حد بعيد ما نعرفه في انجازات الأندلس منذ الفترة الأموية وما بعدها[42] .

ج – أبحاث في أحواض الأودية :

لم يتجاهل سكان منطقة «غمارة» الموارد الفلاحية رغم قلة الأراضي الصالحة للزراعة ، فعمدوا إلى استغلال الأودية بغرس ما يصلح منها . ومن التجهيزات الدالة على هذا النشاط ، والدالة في نفس الوقت على التحكم في تقنيات الري ، آثار الآبار المجهزة بالناعورات[43] التي تديرها الدواب لاستخراج الماء وافراغه في

---

(41) خاصة :

C. Moran, G. Guastavino Gallent. — **vias y poblaciones romanas en el-Norte de Marruecos**, 1978, grafico VI.

(42) وقفنا السنة الماضية (1983)، إبان الجولة الثانية للبحث في المنطقة، على جسرين آخرين الأول على نفس النهر، والثاني على **«واد تالمبوط»**، يبعد عن قرية **«تالمبوط»** بحوالي كيلومترين. وسيأتي تقديمهما مع مناقشة لتاريخ بناء الجسور، اعتمادا على دراسة وافية لمادة وتقنية بنائها، في مقال قادم.

(43) بالقرب من فوهات الآبار وجدنا عدة قطع فخارية وهي بقايا من الأقداح الخزفية التي كانت تحمل الماء من قاع البئر وتصبها في الصهريج.

عن الناعورة المغربية راجع :

G.S. Colin. — **La noria marocaine**, Hesperis XIV, 1932, pp. 22-60.

صهاريج شيدت هي الأخرى على مقربة من البئر(44) . من هذه الصهاريج تنطلق قنوات متعددة لسقي الأحواض . تتراوح أضلاع هذه الصهاريج ما بين 3،97م على 4،08 متر و8،12م × 8،85م ، الشيء الذي يختلف عما نعرفه في المناطق الغنية بالمياه ، والمتوفرة على العيون الدفاقة ، حيث نجد نوعين من الصهاريج :

- صهاريج بمثابة خزانات كبيرة للماء تتراوح أضلاعها ما بين 15 على 14 متر و20 على 6 أمتار .
- صهاريج أصغر (3 × 3 أمتار) تتخلل الضيعات والأحواض الزراعية ، ومنها يتدفق الماء في القنوات لسقي المساحات المغروسة حولها .

خاتمـة :

أحطنا من خلال هذه الجولة السريعة بأهم ما مكنت منه الأشغال الميدانية لكل من بعثة «سبو» و«غمارة» . فضبط مواقع على طول حوض «سبو» وروافده ، باعتباره ممرا هاما لم يخلو أبدا من نشاط ولا حركة على ممر العصور ، يساهم في اثبات تاريخ المنطقة ، وعمقه والدور الذي لعبته اقتصاديا وسياسيا وعسكريا ، فالمآثر التي تم العثور عليها تشجع أكثر من أي وقت مضى على اعادة النظر ، كما سبق الذكر ، في كثير من الاشكاليات المقترحة والمعتمدة ، في وقتها ، على كثير من التكهنات وقليل من الوثائق المادية .

ثم ان التعطش لاظهار ما يحيط بأمور الحضارات ما قبل الرومانية ، تلك الحضارات المغربية العريقة التي سادت في ربوع بلادنا قرونا طويلة والتي لا نعرف من بقاياها وبصماتها إلا القليل ، لحافز قوي نحو مسايرة البحث الدقيق في النقط المضبوطة نفسها ، وفيما حولها قصد استخراج ما تبقَى من مآثر تلك الفترات .

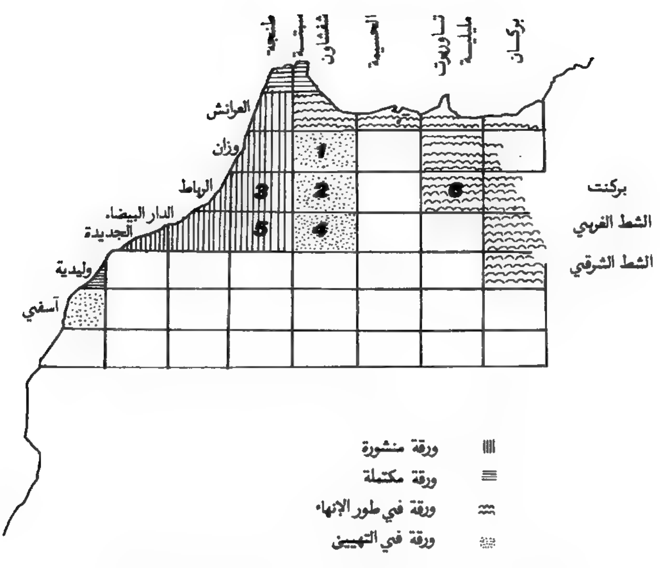
كذلك الأمر بالنسبة لمنطقة «غمارة» ، التي اتضح أنها زاخرة بالمآثر الاسلامية الشاهدة على ارتباط الانسان بأرضه وحضارته ودينه . فإن كانت مدة إقامة البعثة

(44) الاشارة هنا إلى بليونش بالقرب من سبتة السليبة. انظر :

M. Terrasse. — Recherches archéologiques d'époque islamique en Afrique du Nord, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1977, pp.590-611.

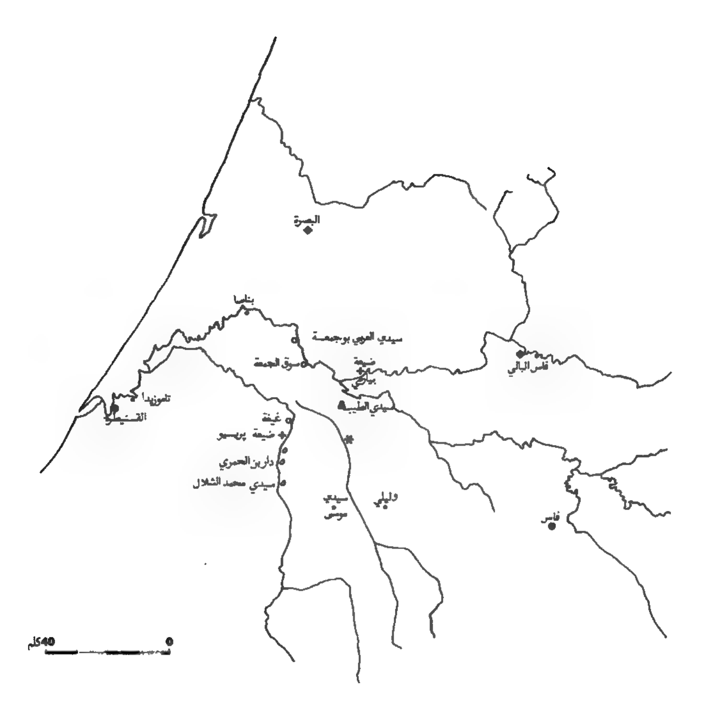
بهذه الربوع محدودة في أحد عشر يوما ، فإن محصولها ، كما اتضح ، جد هام لا من حيث الوقوف على بقايا مدن لعبت أدوارا هامة في الماضي ، ولكن كذلك في الحصول على مآثر قد لا يرى فيها الانسان جمالا ولا عظمة ، لكنها الشاهد الدال عن تكيف الانسان الغماري مع محيطه الطبيعي ، الذي عرف كيف يستغله ويسخره لراحته وعيشه وتعايشه .

على كل ، تابعت كل من البعثتين تحرياتها وأبحاثها في الربع الأخير من السنة المادية . فانطلقت الأولى (سبو) من 30 شتنبر لتوقف تجوالها في نهاية الأسبوع الأول من نوفبر ، واستأنفت الثانية (غمارة) أبحاثها ما بين 21 شتنبر و7 أكتوبر 1983 . وسيتبع هاتين البعثتين خروج ثالث إلى الميدان في الربع الأخير من هذه السنة .



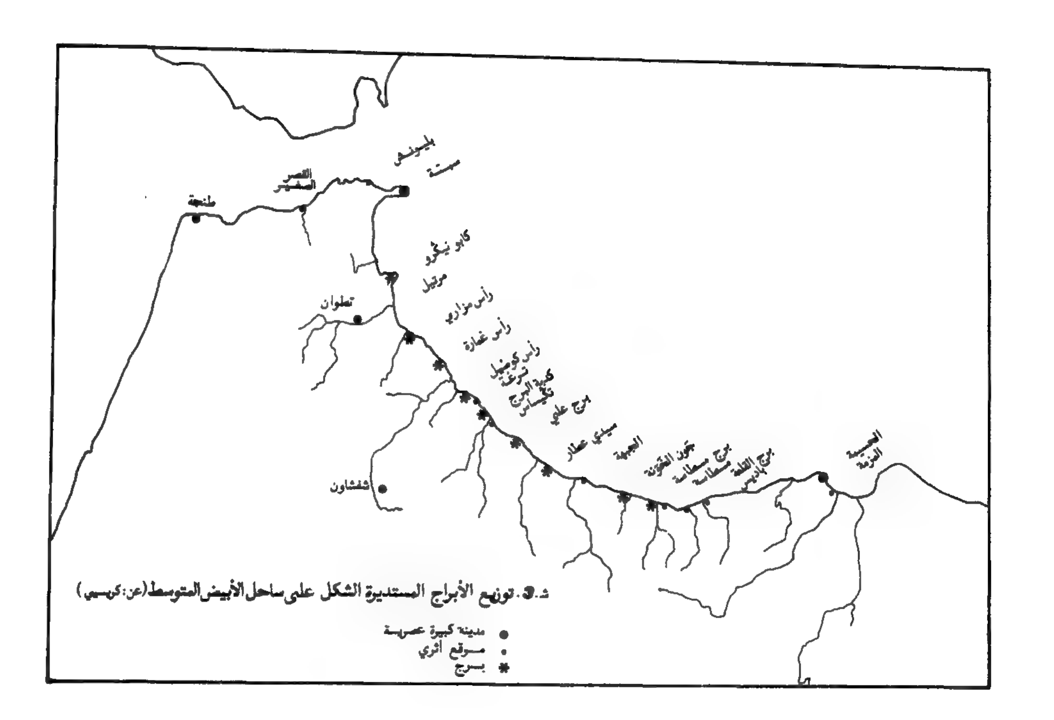
(**1**-تاونات ؛ **2**-فاس : **3**- مكنلس : **4**- آزرو ؛ **5**- أولماس : **6**- دبدو)

ش. **1**. مسح مواقع ما قبل التاريخ
(عن : ج. سوفيل ، الأطلس الأركيولوجي للمغرب ، ص. 100)



ش.2 . بعض مواقع حوض سبو (عن روبوا والمجموعة)

● مدينة حالية	✚ ڤيلا قديمة
• مدينة قديمة	✱ كتيبة عسكرية رومانية
○ موقع قديم معروف	◆ موقع إسلامي معروف
◦ موقع قديم حديث الإكتشاف	▲ موقع إسلامي حديث الإكتشاف



ش. 9. توزيع الأبراج المستديرة الشكل على ساحل الأبيض المتوسط (عن: كريسي)

بحوث مترجمة

السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية (*)

ارنست گلنير
ترجمة :
عبد الأحد السبتي ـــ كلية الآداب ـــ الرباط
عبد اللطيف الفلق ـــ كلية علوم التربية ـــ الرباط

حينا نهتم بتحليل مجتمعات معينة من زاوية معتقدات أعضائها وقيمهم نفترض في الغالب أن لكل عضو منها مجموعة منسجمة من التصورات حول العالم ، وكذا مجموعة منسجمة من القيم . يبدو لي أن هذا الافتراض ينطوي على خطأ كبير ، لنأخذ على سبيل المثال فرقة رياضية محترفة : انها لابد أن تتوفر على لاعبين احتياطيين لتعويض أفرادها عند الحاجة جزئيا أو كليا . ولا يختلف الأمر عموما فيما يخص تصورنا الكوني أو قيمنا الأخلاقية . على أن هناك اختلافا هاما . فعندما يكتسي هذا التصور الكوني وهذه القيم الأخلاقية طابع الصلاحية المطلقة غير القابلة للتعدد ، يصير الافصاح عن أي بديل آخر من قبيل البدعة والسلوك المدان . وقد يؤدي مثل هذا الموقف إلى تقويض مجمل هذه المعتقدات والقيم المطلقة . إن الهدف

(*) نشر هذا المقال في مجلة «الحوليات» الفرنسية (Annales. E. S. C) مايو/يوليو، 1970، ص 699 ـــ 713 وعنوانه الأصلي هو :

«Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain»

نشكر الأستاذ أحمد التوفيق على اعتنائه بمراجعة الطبعة الأولى لهذه الترجمة. (المترجمان).

من اتخاذ معتقد أو تصور لا يقتصر على طمأنة الذات، بل يتضمن كذلك طمأنة الغير، مع تحديد دائرة الأفكار والمواقف غير القابلة للجدال. إذا كشف الانسان عن نسبية تعلقه بمواقفه الأساسية وأظهر أن لديه بديلا جاهزا عنها، فانه يحطم مصداقية مبادئه الخاصة ويدفع الآخرين إلى التصلب وعدم التنازل، إن مثل هذا السلوك غير وارد.

لذا يتم اخفاء البدائل باحتراس شديد. وليس في ذلك ما يبعث على الاستغراب، فهناك مواقف مشابهة في المجال الاجتماعي والسياسي. لنتصور حكومة تعترف بالسلطة الشرعية لبلد مجاور، فسيكون من قبيل العداء والاستفزاز أن تعترف بحكومة في المنفى تتزعم حركة ثورية تسعى إلى الاطاحة بالحكم في نفس البلد. ومع ذلك فالحكمة تقتضي ربط علاقة مع تلك الحركة الثورية مادام انتصارها أمرا محتملا. فبينما تظل العلاقات ودية على المستوى الدبلوماسي يسمح لأجهزة المخابرات بأن تحتفظ بعلاقات مع الثوريين.

* * *

يلعب العلماء دورا هاما داخل المجتمعات الإسلامية، لأنهم يفسرون رسميا نسق القيم التي تخضع لها جماعة المومنين. إنهم من حيث المبدأ «أهل الحل والعقد» أي أنهم المؤتمنون على المشروعية وإليهم ترد أمورها. على أن هناك نقطة معروفة جيدا يختلف فيها الواقع عن النظرية، شأن بوم مينيرفا الذي يأتي طيرانه متأخرا عن الحدث، كذلك كلمة العلماء في المشروعية تأتي لتزكية سلطة قائمة لا لتكون حكما في قيامها أو عدم قيامها. إن هذا التحديد قد لا يكتسي أهمية بالغة من زاوية فهم بنية المجتمع الإسلامي، لأن مؤداه أن العلماء عاجزون عن اختيار هذا الشخص أو ذاك ليكون حاكما بينما هم مضطرون لتزكية من توصل إلى الحكم بقوة السلاح. إلا أن ذلك لا يمنعهم من ممارسة تأثير بالغ على النموذج الاجتماعي العام. إن عجز جماعة من الأفراد عن تعيين نوعية الأدوار الفردية اللازمة داخل مجتمع لا يمنعها من التأثير بشكل قوي على طبيعة نسق الأدوار السائدة داخله. هكذا يتحدد دور العلماء ــ حسب ما يبدو ــ داخل المجتمع الإسلامي: ليس لهم نفوذ كاف للحسم

في عملية اختيار الشخص أو الأسرة الحاكمة ، ومع ذلك فإنهم يمارسون تأثيرا قويا على الطبيعة العامة للمجتمع .

هناك أمر آخر ، من نوع مخالف ، يَحُدُّ من نفوذ العلماء ، لا على مستوَى اختيار الأفراد بل على مستوَى البنية العامة للمجتمع . ذلك أن شرائح واسعة من المسلمين لا تلجأ إلى العلماء لترسيخ مبادئ عقيدتها بقدر ما تتجه إلى جماعات دينية أخرى تنتسبا عموما إلى عالم الصوفية .

اعتاد الفقهاء وكذا عامة الناس ادراج كل من الصوفيين الحقيقيين وصلحاء القبائل في صنف واحد ، وتشير المصطلحات المستعملة إلى هذا التعميم الذي قد نلمس فيه نوعا من الخلط . والواقع أنه ليس هناك تجانس بين الصنفين المذكورين يسمح بدمجهما سواء في مستوَى المدلول الاجتماعي أو من زاوية الفينومينولوجيا الدينية . وبصفة عامة يمكن القول بأن التصوف في الحواضر يشكل بديلا «لاسلام الفقهاء» الذي ينعت بالتشدد والجفاف ، بينما التصوف في البوادي يقوم مقامه . ففي الحالة الأولى ، يبحث عن الصوفية عمَّا لا يوجد عند الفقهاء من الإشباع الروحي الكامل . وفي الحالة الثانية ، يُتبع الصلحاء لأن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق .

يعتمد الاسلام على ثلاث وسائل رئيسية لاضفاء المشروعية السياسية : وهي الكتاب الذي تشرحه السنة ، والاجماع ، وسند الوراثة . القرآن هو كلام الله المنزل ، لا تستأثر به مجموعة دون أخرى ، ولا يجسده شخص أو جماعة أو مؤسسة أو خط سياسي ، فهو الحق الذي يعلو ولا يعلى عليه . لاشك أن القرآن يخاطب كافة المومنين دون أي اعتبار لاختلاف الأجناس أو للانتماء الاجتماعي . إن فهم هذه المسألة شرط أساسي لفهم الحياة السياسية للمجتمعات الاسلامية ، ولفهم انتشار الدين الإسلامي . وحتَّى لو أصاب علماء الاجتماع عندما يفترضون أن الظاهرة الدينية مجرد قناع للظاهرة الاجتماعية ، فإن الضرورة تفرض الاحتفاظ بهذا القناع كي لا تحصل مماثلة بين الخالق ومن يمثله على المستوَى الملموس من بشر أو عناصر اجتماعية .

وكما هو الحال في المجتمعات الأخرى ، يتضمن الإسلام وسيلة أخرى لاضفاء

المشروعية ألا وهي الاجماع الذي جاء دوما مؤيدا للنص بدل أن يكون معارضا له. ان المجتمعات الاسلامية لم تشكل قط مجتمعات ديمقراطية خالصة تعتمد على اجماع الأمة كأساس وحيد للمشروعية. إن هذا المبدأ يستعمل فقط لتعزيز الحقيقة المنزلة بالتأويل كلما دعت إليه الضرورة، ولا يعتمد عليه كمصدر مستقل يحظَى بنفس القوة التي يحظَى بها النص. على المستوَى العملي، فالنص لابد أن يفهمه العلماء ولابد أن يؤوله الاجماع. وبالملموس، هناك تجانس بين سلطة الفهم التي يمثلها العلماء وسلطة التأويل التي تمثلها الأمة.

إلا أن هناك نوعا ثالثا من المشروعية في الاسلام تمثله الوراثة. وقد تكون سلالية أو روحية، وقد تجتمع في نسب من الانساب بشقيها السلالي والروحي. فالوراثة بالدم ممكنة لأن العزوبة ليست من الصفات التي تشترط في رجال الدين، بينما يستمد الصنف الثاني شكله من نموذج المذهب الصوفي. إن انتقال السر الصوفي من الشيخ إلى المريد الوارث يتم بطريقة تكفل بها المشروعية كما هي مكفولة بالانتقال من الأب إلى ابنه الوارث له. إن مبدأ التوارث قد لا يكون متجانسا مع المبدئين السابقين في جميع الحالات: فالمذهب الشيعي يعتبره بمثابة المبدأ الأساسي للمشروعية. وبالرغم من أن المذهب السني لا يغالي في التأكيد على منح المشروعية الدينية للسلالة الواحدة، فإن التوارث (الخلافة) يمكن أن يكتسي في إطاره نفس الأهمية ويحدث ذلك عندما تفرض الشروط الاجتماعية تشخيص الكلام المُنزل.

وتشكل المجتمعات القبلية أوضح نموذج لهذه الشروط. فهي عديمة الصلة بالكتاب بسبب الأمية المنتشرة داخلها، وبسبب عجزها عن رعاية طبقة من العلماء. وبالرغم من متطلبات التكامل الاقتصادي، تتسم علاقتها بالحواضر بالتوتر والعداء. لذا تظل القبائل بعيدة عن المنظور السائد للاسلام. تتحول المشروعية من مشروعية بالكتاب وبالاجماع إلى مشروعية بالوراثة. ومن البديهي أن هذا التحول إنما يتبين من الممارسة الصرفة من غير أن تكون هناك نظرية تعبر عنه.

ويمكن تلخيص الهيكل العام على النحو التالي: إن تبجيل بعض البيوتات داخل القبائل يلبي الحاجة إلى تجسيد الخطاب الديني في وسط يعجز عن توظيف العلماء بسبب افتقاره إلى المكتوب وإلى كل مظاهر نمط العيش الحضري. تشكل الأنساب المبجلة إذن بديلا طفيليا عن فئة العلماء، وذلك من زاوية الديناميكية

الروحية العامة للإسلام . والواقع أن هذه السلالات تعبر عن قيم مخالفة لقيم العلماء ؛ إن للمجتمع القبلي قيما ومواقف خاصة يرمز إليها الصلحاء ويدافعون عنها ، ويتشبث بها جميع أعضاء القبيلة حفاظا على كينونتهم واستمراريتها . إن سكان المدن ــ الأقرب إلى الثقافة المكتوبة ــ يعتبرون رجال القبائل آثمين و / أو مارقين ، ولا يَخفَى ذلك على هؤلاء كما أنهم يعترفون إلى حد ما بصحة تلك الأحكام ، ومع ذلك يصرون على الاحتفاظ بمواقفهم من غير أن يؤدي ذلك إلى فصلهم عن الأمة الإسلامية الواسعة . إن موقفهم هذا يذكر بموقف القديس أغسطين الذي طلب من الله الطُّهر شريطة أن لا يعمل له بذلك . إن رجال القبائل يعترفون بقدسية القيم التي لا يحترمها مجتمعهم القبلي ، لكنهم يرغبون في البقاء على حالتهم بصورة دائمة ، كما أنهم يدركون هذا الصراع وهذا التناقض تمام الادراك ، من دون أن يؤدي بهم ذلك إلى التعبير عنها بصورة واضحة . إذا كان لوجود الصلحاء في القبائل من معنًى فهو في الطريقة التي يعملون بها لضمان استمرار هذا الوضع .

* * *

يمثل برابرة الأطلس الكبير الأوسط نموذجا رائعا لتجسيم المعنَى الالهي داخل مجتمع قبلي . فهناك بعض المعطيات التي ربما لعبت في الماضي دورا على صعيد المغرب الكبير ، مازال حاضرة بكل وضوح إلى حد الآن ، بالإضافة إلى عناصر أخرى تمت ملاحظتها أحيانا كثيرة خارج نطاق المجتمع الإسلامي وتتركز هذه المعطيات في حالة مثيرة للانتباه من فصل السلط لا تقوم على نظرية عصرية أو سياسية ، غير أنها تتلاءم بصورة رائعة مع متطلبات التصور الديني .

ان النظام السياسي والاجتماعي لهذه القبائل نظام انقسامي ، ويعني ذلك أن كل قبيلة تنقسم إلى فروع تنقسم بدورها إلى أجزاء إلى أن تصل إلى مستوَى الوحدات العائلية . وتتعادل الأجزاء في كل مستوَى من مستويات الانقسام فلا وجود بينها لأي تقسيم للعمل ذي طبيعة اقتصادية أو سياسية ؛ كما أنه لا توجد داخل الأجزاء أو فيما بينها أية مؤسسات أو زمر سياسية متخصصة . وهكذا تبدو بنية القبيلة ، إذا ما نظرنا إليها ككل ، شبيهة ببنية الشجرة ، تنقسم وتتفرع إلى فروع مثل الأغصان دون أن يكون هناك جذع رئيسي ، لأن جميع الفروع متساوية ومن وجهة نظر

الفرد أو الوحدة العائلية ، يشكل كل منهما مركزا لعدد من الدوائر المتحدة المركز : العشيرة داخل القرية ، والقرية داخل جماعة القرى المكونة للعشيرة المحلية ، والعشيرة المحلية داخل العشيرة الأوسع ، وهذه داخل القبيلة وهكذا...

من زاوية الفرد ليس هناك أي تقاطع بين هذه المجموعات قد يؤدي نظريا إلى التزامات متناقضة . فالصراع في مستوَى أدنَى لا ينفي أبدا التماسك والتعاون في مستوَى أعلى . وبعبارة أخرى لا تمنع العداوة الموجودة بين عشيرتين داخل قبيلة واحدة تضامنهما ضد قبيلة أخرى . هناك تقابل ومساواة في جميع المستويات ؛ وحتَّى لو بلغ أفراد أو جماعات قدرا من الغنَى أو من النفوذ قد يمنحهم تفوقا مؤقتا على الآخرين فإن ذلك لا يؤدي إلى تراتب دائم أو مقبول رمزيا . ولا يمكن أنْ يرتب في مكانة أعلى أو أدنَى اجتماعيا سوَى الأشخاص الطارئون على القبيلة . ويشكل الصلحاء والحرفيون من السود أو من اليهود حالات استثنائية بالنسبة لقاعدة التقابل والتساوي السائدة داخل النسق التقليدي .

ان السمات العامة لمثل هذه المجتمعات أصبحت معروفة ، يطبعها غياب هيئات تنفرد بالسلطة ، مع استقرار اجتماعي يضمنه التعارض القائم بين مختلف الجماعات في كل المستويات . إن ما يثير الانتباه عند قبائل الأطلس الكبير الأوسط هو درجة الكمال والاتقان التي بلغها هذا النسق لديها . إنها أقرب إلى النموذج الأمثل للمجتمع الانقسامي من كثير من المجتمعات القبلية الأخرى ، بما في ذلك تلك التي يستشهد بها كلما تم عرض مبادئ الانقسامية .

إن السمة الأساسية التي تحدد طبيعة المجتمع هي نوع الرئاسة فيه . في هذه القبائل ينتخب الرؤساء سنويا ؛ ومما يثير الانتباه أن نظام الاقتراع براعي ما يمكن أن أسميه بمبدأ «الدور والتكامل» يعمل هذان المبدآن على النحو التالي : لنفترض أن قبيلة تتكون من ثلاث عشائر «أ» ، «ب» ، «ج» ، ففي كل سنة يكون الرئيس من احداها ، لكن العسيرة التي ينتمي إليها الرئيس لا تشارك في الاقتراع . لنفترض أن العشيرة «أ» هي التي أعطت الرئيس ، فإن ذلك يعني أن العشيرتين «ب» و«ج» هما اللتان ستقومان بانتخابه ، والنتيجة أن العشيرة الواحدة لا يمكنها أن تمد القبيلة بالمرشَّحين وبالمصوِّتين في آن واحد .

إن هذا النظام من الدور والتكامل يعمل في عدد معين من مستويات الانقسام ، بحيث أن مجموع النسق السياسي يمكن مقارنته بحركة عجلات متحدة المركز . غير أن هناك تغيرا جزئيا يطرأ عليه في أطراف السلم حسب حجم الوحدات البشرية التي يهمها الأمر : لا تتحرك العجلة في المستوَى الأعلى إلا عند الضرورة ، وبالملموس لا يتم انتخاب رئيس في مستوًى عال من النسق إلا إذا كانت هناك حاجة لوجوده ، أي إذا كان هناك حدث يهم القبيلة في أعلى مستوياتها . لن يتم تعيين رئيس لمجرد ضمان الاستمرارية ؛ وفي أدنَى المستويات ، يمكن أن لا يحترم مبدأ الدور والتكامل . لنأخذ مثلا عشيرة تتفرع إلى ثلاث وحدات داخل قرية يتراوح عدد سكانها بين مائتين وثلاثمائة نسمة . في هذه الحالة ، عندما يتعلق الأمر باختيار رؤساء لقسمات فرعية صغيرة ، يتم اختيارهم داخل مجموع القسمة نظرا لضيق مجال الترشيح الذي تترتب عنه قلة الأشخاص ذوي الكفاءات الضرورية . أما عندما يتعلق الأمر باختيار رئيس لمجموع العشيرة ، فإن مبدئي الدور والتكامل يظلان قائمين .

إن العلاقات الموجودة بين رؤساء المستويات الدنيا والعليا تظل غامضة لا تخضع لمقولات نظرية سياسية أو إدارية واضحة . إن رؤساء المستويات الدنيا هم قبل كل شيء رؤساء منتخبون من طرف الوحدات التي ينتمون إليها ؛ لكنهم يقومون في ذات الوقت بتمثيل رؤساء الوحدات العليا إزاء منتخبيهم . ومن الظواهر المثيرة للانتباه داخل هذا النسق ما سأسميه بلعبة «سَبْسَبُوت» التي تميز هرم الرئاسة . لنأخذ مثلا أربعة مستويات من الوحدات الانقسامية من مختلف الأحجام فإنه من الممكن أن يتوفر رؤساء الوحدات في المستوَى رقم 1 على أعوان ورؤساء يمثلونهم في المستوَى رقم 3 ؛ بينما يمكن لرؤساء المستوى رقم 2 أن يمارسوا نفوذهم من خلال ممثليهم في المستوَى رقم 4.وبعبارة أخرى يتم الأمر كما لو كان هناك هرمان متقاطعان للرئاسة ، متمفصلان حسب طريقتين مختلفتين دون أن يؤثر كل واحد منهما على الآخر .

لا يعقل أن نجد مثل هذا النسق داخل مجتمع غير انقسامي يعتمد على نظام مركزي تضطلع فيه مصالح مختصة بمهمة المحافظة على الأمن والإستقرار . إنه لمن الصعب أن نتصور حكومة أو محاكم أو مصالح أمنية لا تهتم بالنزاعات أو بالعنف إلا بصورة انتقائية وحسب المستويات التي يبرز فيها النزاع ، وتعين قوًى أمنية خاصة

تهم كل منها بحل الصراعات الحاصلة داخل مجموعتين من المستويات المتعاقبة والتي ترتبط فيا بينها على شكل شرائح متوالية في قطعة من الحلوَى . إن مثل هذا الجهاز الرئاسي له ما يبرره عقلا في مجتمع انقسامي يعتبر فيه العنف أو الاعتداء ضررا وليس جريمة ، وحيث تظل النزاعات بين الوحدات معزولة دون أن تؤدي إلى نزاع شامل .

* * *

إن النظام السياسي لقبائل العوام في الأطلس الكبير الأوسط لا يهمنا في حد ذاته، وإنما يهمنا لما يترتب عنه بالنسبة لأسر الصلحاء. فما هي إذن المميزات البارزة لهذا النظام ؟ إنها تتلخص في ضعف الرئاسة وغياب الاستمرارية . إن سلطة جميع الرؤساء سلطة واهية ، إذ بمجرد ما ينتخبون يدخلون في السنة النهائية من انتدابهم ، حتّى ولو تم تجديد هذا الانتداب ، وهي حالات جد نادرة . زد على ذلك أنهم يعينون من طرف أعضاء ينتمون إلى عشائر معادية في إطار بنية اجتماعية قائمة على التنافس بين العشائر . إنهم لايتوفرون على أعوان أو وسائل للزجر عدا الرؤساء الأدنَى مرتبة منهم، الذين ينتخبون بنفس الطريقة. ليس لديهم إذن مصالح ادارية ·أو أمنية ، لذا يعتمدون فقط على الضغط المعنوي الذي يمارسه الرأي العام وكذا على الميكانزمات العادية للمجتمعات الانقسامية التي يحركها غضب فرقة من زمرة إذا ما تعرضت لإهانة .

كل هذه العوامل حالت دون ظهور رؤساء دائمين مستبدين ، ودون ظهور سلالات سياسية ذات امتياز . والواقعَ أن هذا النظام السياسي ساعد قبائل الأطلس الكبير الأوسط على تفادي السقوط في قبضة الاستبداد الفاسي الذي هيمن بصورة عابرة على الجزء الغربي من الأطلس الكبير خلال القرن الحالي .

من مزايا هذا النظام أنه يقطع الطريق على الاستبداد وعلى الطموح السياسي المفرط ؛ لكن ضعفه ، كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، يكمن بالمقابل في انعدام الاستمرارية وغياب جهاز للمحافظة على النظام . والواقع أن القبائل في حاجة ماسة إلى وسيلة تمكن من تعزيز النظام والمحافظة عليه . فالقبائل ليست بالوحدات الصغيرة التي تعتمد على الاكتفاء الذاتي ، فعلى مستوَى البيئة ، توجد بينها اختلافات كبيرة

تفرض التكامل : تنوع في الوسط الطبيعي يطبعه تباين كبير على مستوى المناخ بين المناطق المتاخمة للصحراء ومراعي المرتفعات الجبلية في الأطلس التي تبلغ أعلى قممها حوالي 4000 متر.

إن هذه الظروف تفرض على الرعاة نظاما معقدا للانتجاع عبر مسافات شاسعة ، كما تفرض اقامة نظام دقيق لحقوق الرعي (استعمال متزامن للمراعي ، تأجيل استغلال أجودها) ، وكذا إقامة حدود زمانية - فصلية - ومكانية . ومن جهة أخرى تضطر جل القبائل إلى الاتجار لضمان اكتفائها المعاشي نظرا لضعف محصولها من الحبوب الأساسية ، كما أن جميعها تعتمد على التجارة للحصول على الملح والمواد الكمالية مثل الشاي والسكر أو على العتاد والسلاح كما كان الأمر في الماضي القريب . في إطار هذه الوضعية التقليدية لم تكن الحكومة المركزية تتدخل لضمان النظام العام ، بل على العكس من ذلك كانت القبائل تسعى لكي لا تتدخل الدولة في شؤونها الخاصة . على العموم تتلخص وضعية القبائل في تبعية متبادلة حيوية تفرضها متطلبات الاقتصاد والبيئة ، يرافقها ضعف في المؤسسات السياسية ، هذه المؤسسات التي تعجز عن فرض ما تستلزمه الحياة الاقتصادية والمواصلات من أمن واستقرار. كيف يتم حل هذه المفارقة؟

هنا تدخل أسر الصلحاء في الحسبان . قد يكون من المفيد أن نخصهم بوصف موجز . عادة ما يقيم الصلحاء - إِگُرَّامَنْ باللهجة البربرية المحلية - في موقع ضريح الجد الصالح المؤسس للسلالة . وفي الأطلس الكبير الأوسط لا تنتهي سلسلة النسب عند الجد المؤسس بل تتجاوزه لتصل إلى الرسول عبر فاطمة الزهراء «وسيدنا علي» .

قد يصل عدد المجاورين للضريح إلى حوالي 300 نسمة . وفي بعض الحالات يسود الاعتقاد لديهم جميعا أنهم أحفاد الجد المؤسس ، وغالبا ما يحظون بتزكية هذا الاعتقاد من لدن الرأي العام . لكن رغم شيوع هذا الانتساب في بعض الحالات لدى عدد كبير من الأفراد ، فإنه لا يجوز أن يضطلع الجميع بوظيفة الأَگُرَّامْ ، إذ لا يقوم بها سوى عدد قليل من الأفراد ، بل أحيانا شخص واحد . أما الآخرون فيجرون مجرى العوام أو يظلون صلحاء في حالة خمول . وإذا افترضنا أن هؤلاء جميعا ينحدرون بالفعل من أولياء حقيقيين ، فإن الضغط الديمغرافي يقذف بهم إلى

وضعية العامة . إن طبيعة حُرمة الأولياء تتناقض مع التعدد المفرط وتقتضي ، كما سنرَى فيما بعد ، التمركز في عدد محدود من الأفراد .

ماهو دور الصلحاء الظاهرين ؟ إنهم يمدون قبائل العوام بالاستمرارية وبالهيكل القار الذي يفتقر إليه نظامها السياسي . مثلا يتم اختيار رؤساء العوام عن طريق الانتخاب . وتتطلب الانتخابات مسطرة وقاعدة مؤسسية منعدمة في مثل هذا المجتمع الذي لا يتوفر على مصالح مدنية أو إدارة أو كل ما من شأنه أن يساعد على حل المشاكل التي يمكن أن يطرحها التصويت . إن الصلحاء هم الذين يوفرون المكان والضمانة الأخلاقية التي تمكن العشائر المتنازعة من الاجتماع والقيام بعملية الانتخاب ، لأن ذلك يتم في مقر الزاوية قرب ضريح الجد المؤسس . فهذا الضريح وما جاوره حرم لا يجوز التنازع في داخله . من جهة أخرى يوفر الأولياء وسائل الاقناع الأخلاقية وعناصر الوساطة التي تنتهي بالانتخابات إلى نتائج يتقبلها الجميع . وبعبارة أخرى فإنهم يشكلون حجر الزاوية لنظام الأعراف المحلية ولنظام التحكيم لدَى قبائل العوام . إن مسطرة الفصل القانونية تعتمد على القسامة في اليمين ، ويختلف عدد الشهود حسب خطورة القضية . فالسرقة تستلزم شخصين ، والاختطاف أربعة ، وقتل المرأة عشرين ، وقتل الرجل أربعين . تقتضي القاعدة المتبعة أن تحل المشاكل في عين المكان بين القبائل إذا كانت تتطلب أقل من عشرة شهود . أما القضايا التي تتطلب عشرة شهود فأكثر فيتم البث فيها داخل حرم الولي الصالح وبمحضر «أولاده» .

إن الزوايا والأولياء يقومون إذن بدور الحكام بين القبائل والعشائر . فهم يقومون على نقط حدود لها أهميتها . ويشير ذلك إلى وظيفة أساسية من وظائفهم ، وهي تعيين الحدود وضمان استقرارها . إن سلطتهم المعنوية تساعد على إرساء المعاهدات الفصلية المعقدة التي تحدد قواعد الانتجاع بين المراعي الجبلية والمناطق الصحراوية . إن وجودهم في مناطق الحدود يسهل كذلك المبادلات التجارية ، فرجال القبائل الذين يفدون لزيارة الأسواق المجاورة لهم يتوقفون بالزاوية حيث يضعون أسلحتهم ، ومن هنالك يرافقهم أحد مرابطي الزاوية أو نائب عن أحد المرابطين البارزين . إن في هذه الخفارة ضمانة مزدوجة : فهي تحمي الزائر من خطر الاعتداء ، وتحمي القبيلة المستضيفة من سوء تصرف الوافدين عليها .

تختلف حياة المرابطين السياسية في وجوهها عن حياة قبائل العوام. فالرؤساء من العامة تختارهم القبيلة، أما الأولياء فيعزَى مقامهم لاصطفاء رباني. ينتدب الرؤساء لمدة سنة فقط، ويتعاطون للحرب وللأخذ بالثأر. أما الأولياء فيباشرون مهامهم على مدّى الحياة وبالتوارث، كما أنهم مسالمون بالضرورة. إن النزاعات والعنف لا ينفصلان داخل السياق القبلي، كما أن القسامة في اليمين ليست سوَى استمرار للأخذ بالثأر بوسائل أخرى.

إن التناقض الرئيسي في حياة الصلحاء يكمن في أنه لا ينبغي لهم أن يتكاثروا أكثر من اللازم. فمدار دورهم ونفوذهم هو علاقتهم واحدة ومتعددة مع القبائل. غير أنهم يتكاثرون وليست هناك قاعدة خاصة تحدد التوارث بينهم. إن قاعدة التوارث المتبعة لديهم هي نفس القاعدة الموجودة لدَى قبائل العوام، والتي تعتمد على التقابل، كما هو الحال بين الاخوة. وهناك بعض النزوع إلى توريث الابن البكر من غير أن يكون هذا النزوع حاسما.

كيف يتم الحسم في أمر الوراثة؟ حسب الاعتقاد المحلي، ليس في متناول العباد أن يعينوا من يحظَى بالبركة لأن ذلك يرجع لارادة الله وحده. ويتجلى الاختيار الرباني في صفات أساسية يتميز بها الشخص المختار، وهي المسالمة والسخاء وكرم الضيافة والسعة.

والواقع أن رجال القبيلة يحسمون في مسألة الوراثة بطريقة لا شعورية. فعندما تقبل القبيلة على أحد الأبناء دون الآخرين أو على نسب دون الأنساب الأخرى، فإنها تختار في ذلك الابن أو تلك السلالة الولي «الحقيقي»، وتتمثل أن اختيارها هذا تعبير عن ارادة الهية. فعندما تُجِل القبيلة شخصا وتعامله كولي، فإنها تذر عليه العطاء فيسهل عليه أن يتحلى بالكرم وحسن الضيافة، كما أنه يكون بوسعه أن يظل مسالما وأن يترفع عن الإهانة. هكذا تتشكل الخصال التي تعتبر بعد حين علامات للاصطفاء الرباني، وهي السعة والمسالمة. وإذا لم يحظ الولي بمثل هذه المعاملة، فإن السخاء يؤدي به إلى الفقر والمسالمة تعرضه للاعتداء، فيتجلى بوضوح أنه لا يحظَى بالبركة. على هذا المنوال يحصل التطابق بين اختيار البشر والاصطفاء الرباني، لكن التطابق بين ارادة الله وبين ارادة القبيلة أمر غير مبين ولا معلن

تصريحا . فارادة القبيلة معبر عنها بتمكين الشخص المختار من اكتساب الصفات التي تظهر فيا بعد على أنها علامات للاصطفاء السماوي .

هكذا يتجسد اختيار القبيلة وكأنه اصطفاء رباني . إن العامل الموحد هنا يكمن في مفعول الخصال التي يشتهر بها الولي : المسالمة والسخاء بلا حدود . إن امتلاك هاتين الصفتين هو بمثابة اختبار ، ويتعذر التحلي بهما في غياب مساندة رجال القبيلة . إن المسالمة والركون إلى التأمل ليسا مجرد نتيجة للتشبث بقيم الوعظ ، بل هما بشكل عضوي وجلي نتيجة ضرورية للبنية الاجتماعية ، ولطبيعة دور الأولياء داخل هذه البنية ، وكذا للطريقة التي يتم بها اسناد الولاية .

وهكذا فإن تصور الحياة السياسية وايقاعها يختلفان عند الصلحاء عما عند قبائل العوام . ففي الحياة السياسية للمرابطين يعد النجاح أو الاخفاق من الأمور المحتملة ولكنهما يعزيان لتدخل الارادة الالهية . وعلى عكس ذلك يعد اختيار الرئيس عند قبائل العوام قضية بشر تدوم مدة وجيزة . يميل غير الانتربولوجيين إلى الاعتقاد بأن رجال القبائل يؤمنون بأن شؤونهم تخضع لقوى غيبية . إن هذا الادعاء غير صحيح بالنسبة لبرابرة الأطلس الكبير الأوسط ، لأنهم يدركون أن أوفاقهم القبلية أوفاق دنيوية تعتمد على ارادة البشر ، ولهم أدوات مفهومية للتعبير عن ذلك بكل وضوح . لأنهم لا يستمدون هذه التصورات من نظرة فلسفية ، بل يستمدونها من صلب مجتمعهم ، لأنهم يحسون بالحاجة إلى التمييز داخل حياتهم السياسية بين ما هو ديني وما هو دنيوي . إن ما يقرره الولي يعكس الارادة الالهية أما ما تقرره جماعة القبيلة فحتّى ولو كان يستلزم الاحترام حفاظا على عرف الأجداد ، فإنه صادر عن البشر وقابل للتغيير بصفة ارادية ومقصودة إذا دعت الضرورة واتفقت الجماعة .

* * *

يقوم الأولياء إذن بدور هام على مستوَى البنية السوسيو– سياسية المحلية ، إلا أنهم يضطلعون بوظيفة إضافية على نطاق أوسع تتمثل في ادماج المجتمع المحلي داخل النسق الإسلامي العام . إن جميع الأولياء أشراف في الاعتقاد المحلي ، ويعني ذلك أنهم ينحدرون من الرسول .

لا يخفَى على رجال القبائل أن سكان الحواضر يعتبرونهم مارقين أو على الأقل

جاهلين لأمور الدين. كما أنهم يعرفون أن ملكية الأرض لا تجوز إلا للمسلم وأن اثارة الشك في صدق عقيدة أية قبيلة قد يمنح للقبائل المجاورة مبررا مواتيا لانتزاع أرضها منها. من المعلوم أن سكان الحواضر لا يستطيعون نزع ملكية الأرض من قبائل الجبال أو الصحراء، لكن بوسعهم أن يحرضوا قبائل أخرى ضدها. لذا تعمل جميع القبائل على اظهار هويتها الإسلامية. ولما كان من الصعب عليها أن تبرهن على تلك الهوية بفهم القرآن، لأنها أمية، فهي تلجأ إلى البرهنة عليها باظهار الاحترام الفائق لمن يفترض فيهم الانتساب إلى النبي. إن لكل قبيلة أولياء يضمنون لها حدود رقعتها ويساعدونها على إدارة بعض شؤونها.

يدرج المرابطون عادة في عداد الصوفية، بيد أن حياتهم ودورهم الفعلي قلما تسمح بربط الصلة بينهم وبين التصوف وانتشار الأفكار الصوفية. إن بعض الممارسات التي تقوم عليها هذه المماثلة قد يكون أصلها عند هؤلاء في أعرافهم القبلية، مثل بعض أساليب الرقص وغيره.

ان النسق السياسي الذي يحدد تقسيم الأدوار بين الأولياء المسالمين، والذين يمارسون مهامهم على مدَى الحياة، وبين رؤساء القبائل المنتخَبين الذين لا يتورعون عن أخذ الثأر، نسق متكامل وقائم بذاته. أما من حيث التصورات فهو مشتق متوجه إلى عالم أوسع هو عالم الإسلام. من الناحية الروحية، يشكل الأولياء أداة الوصل بين القبائل وبين النسق الديني السائد، ويضمنون اندماجها داخل المجتمع الإسلامي. إنهم يمدون القبائل بالاستمرارية والاستقرار المنعدمين داخل نظام يفتقر إلى قيادة سياسية قوية، ويقُونها من السقوط تحت سيطرة قادة عسكريين. إن الأولياء يمارسون بفضل سلطتهم الروحية وظيفة تجعل منهم سادة الحدود.

كيف يتجلى بالملموس هذا التوجه الخارجي؟ إن الأشكال تتنوع سواء بالنسبة لقبائل العوام أو فيما يخص أولاد المرابطين. لنأخذ على سبيل المثال بعض الروايات الشائعة بصدد قبيلة آيت عبدي التي تنتمي إلى آيت سخمان. إنها إحدَى قبائل الأطلس الأكثر تخلفا وتوحشا وجهلا بشؤون الدين. ان استعمالي لهذه النعوت لا يعتمد فقط على الأحكام التي يروجها بعض سكان المدن أو غيرهم من الأفراد البعيدين عن المنطقة، بل يستند على حكم القبائل المجاورة وعلى التصور الذاتي

لقبيلة آيت عبدي نفسها. قد تبدو جميع القبائل بدون تمييز، من وجهة نظر البورجوازي الفاسي، في نفس المستوَى من الاباحية والهمجية والعنف. لكن، وكما يحدث في الغالب عندما يلج المرء عالم القبائل، يكتشف أن هناك تمييزا دقيقا بين رجال القبائل يقوم به العارفون بالمنطقة. ولعل هذا التمييز يعتمد بصورة خاصة على التقييم الذاتي الذي يقوم به رجال القبائل أنفسهم.

توجد قبيلة آيت عبدي عند نهاية الطريق بكل ما في الكلمة من معنًى. فهي تعيش في هضبة مقفرة لا تصل إليها طريق معبدة. وإلى وقتنا هذا لا يمكن الوصول إليها إلا مشيا على الأقدام أو ركوبا على البغال. يتعذر الوصول إليها، على ما يبدو، طوال فصل الشتاء؛ كما أن جميع الناس ينظرون إليها نظرة احتقار باعتبارها أكثر القبائل توحشا على الاطلاق.

ومما يثير الانتباه أن رجال آيت عبدي يتبنون هذا الحكم إذ تروج بينهم حكاية ذات مغزًى وعبرة يتداولها جميع أفراد القبيلة بما في ذلك الأطفال.

تروي الأسطورة ما يلي. ذات يوم حل بين آيت عبدي نصّاب يتظاهر بالتدين والتقوَى. وكان في الواقع يهوديا. استضافه رجال القبيلة وعاملوه معاملة الفقيه العالم رغم جهله التام: فعوض تلاوة القرآن كان يردد أسماء بعض الأماكن المعروفة في المنطقة، وينتهي بهذه الكلمات: «إني أريكم بلادكم يا رؤوس الحمير» انطلقت الحيلة على آيت عبدي مدة طويلة رغم هذه الوقاحة الصارخة. وبقية القصة لا تهمنا هنا.

لنسجل أن القصة تجسد مكر الأجنبي الكافر وخداعه، لكنها تجسد كذلك بوضوح كامل سذاجة آيت عبدي وغباءهم وجهلهم التام على المستوَى الديني.

ليست هذه الأسطورة الوحيدة التي تبرز روح السخرية التي ينظر من خلالها آيت عبدي إلى ذاتهم وتاريخهم. فهناك قصة أخرى شائعة بينهم وبين جيرانهم تحكي كيف أن تصلب وعدوانية رجل يدعَى أحميش وزوجته تودة لحسن تسببا في اندلاع مسلسل دامي من الاعتداءات والمعارك على إثر نزاع بسيط بصدد أحد المراعي. ومع أن القصة معروفة لدَى الجميع، فإن القبيلة تمنع ذكرها لحد الآن اعتقادا منها أن ذلك قد يجلب الشؤم على القبيلة ويتسبب في إثارة نفس الأحداث

الدامية . أما مغزَى القصة فيمكن تلخيصه على النحو التالي : «إننا نعترف بضرورة الكف عن النزاع والميل إلى الأخذ بالثأر ، لكن ذلك لا يمنعنا من الاستمرار فيه» .

هناك رواية أخرى تُحكي عن آيت عبدي لتفسير لجوئهم إلى تلك الهضبة المقفرة وهي في الغالب متداولة خارج القبيلة . إنها تتحدث عن العنف الشديد الذي قاوم به رجال آيت عبدي سلطانهم الشرعي المولى الحسن الأول . يبعث هذا التفسير على الاستغراب لأن قبيلة آيت عبدي لم تنفرد قط بمقاومة السلطان ، كما أنها لم تشكل أهم قبيلة من بين القبائل التي تحالفت لمنع تغلغله في الجبل . إن التفسير ، كما هو الحال غالبا في مثل هذه الروايات ، يكون انتقائيا : ينطبق تفسير ما على حالة معينة دون أن ينطبق على حالة أخرى . إنه ليس تفسيرا شموليا .

إن ما يهمنا في هذا السياق هو أن الرواية تؤكد مرة أخرى على قيمة لا تحترمها القبائل التي تتداول الرواية ، وهي الخضوع للسلطة المركزية (أو بالأحرى لم تكن تحترمها قبل أن ترغمها على ذلك ظروف الواقع الحديث ، إن زمن الرواية يرجع إلى ما قبل المركزية المفروضة حاليا) .

* * *

كل هذا يشخص موقف السخرية من النفس الموجود لدَى قبائل العوام ، هذا الموقف تعبر عنه الأساطير المتداولة لديها . إن الأمر يتجلى بصورة أدق بالنسبة لأولاد المرابطين .

لقد أقامت الطبيعة هنا وضعية تجريبية شيقة ، لأن العناصر تظل ثابتة ماعدا متغير واحد وهو المسافة الفاصلة بين الجبل والسهل حيث توجد المراكز الحضرية التي يشع منها الاسلام بمضامينه الروحية الاصلاحية وبتعاليمه في الحلال والحرام .

يوجد في الأطلس الكبير عدد كبير من الزوايا ، وهي مؤسسات تتمتع بالحرمة لأنها أضرحة وأماكن تحكيم وحج بالنسبة للقبائل المجاورة . تتشابه هذه المراكز في عدة مستويات ، لكنها تختلف من حيث الحجم والاشعاع وبعض الجوانب الأخرى . ومن المفروض أن يطغَى جانب التشابه لأن جميع الأولياء ينحدرون من جد واحد : في هذه المنطقة الجبلية حيث يلتبس الأطلس المتوسط بالأطلس الكبير الأوسط ، ينتسب معظم الأولياء ، بل كل ذوي الحظوة منهم ، إلى نفس الجد

الأعلى وهو سيدي سعيد أحنصال ويزعمون أنهم أحفاده من صلبه . بيد أن ما يجمعهم من قرابة دم حقيقية أو مزعومة لا يمنع من قيام تنافس حاد بينهم .

تحتل الزوايا مواقع جغرافية مختلفة كما رأينا سابقا . ويقيم الأولياء عموما على الحدود الرئيسية الفاصلة بين قبائل العوام : بعضهم في قلب الجبل وآخرون على مقربة من السفح . إن التعارض الحاد الناتج عن اختلاف الموقع الموجود بين الزاوية الأصل وبين زاوية تامكّة الواقعة نحو الشمال قرب السهل يمدنا بمثال يساعد على المقارنة .

يتفق أولياء الزاويتين حول نقطة هامة تتعلق بالعقيدة والسلوك ، وهي أن الرقص (أَحِدُوسْ) مناف للاسلام وللسلوك القويم . وهذا حكم شائع في المغرب تزكيه حركة الاصلاح الديني . إلا أن هذا النمط من الرقص يشكل جانبا أساسيا ومحبوبا من فولكلور القبائل البربرية . إن ما يثيره الرقص من انفعالات قوية يشبه ما كان يثيره المسرح لدَى الطهريين إبان القرن السابع عشر في أوربا . إن ما يؤدي إليه الرقص القبلي من اختلاط الرجال بالنساء يثير اشمئزاز سكان الحواضر وجميع من يقعون تحت تأثيرهم . لقد اتفقت زاويتا أحنصال وتامكّة على إدانة الرقص وتحريمه . ومن المحتمل أن شيوخ الزاويتين اجتمعوا في أواخر القرن الفارط بهدف تدارس قضايا دينية ومشاكل هامة أخرى ؛ وإذاك اتفقوا على الامساك عن الرقص احتراما لما يفرضه الدين وتوقيرا لنسبهم الشريف[1] . لقد امتثلت زاوية تامكّة وفروعها لقرار المنع المتفق عليه ، ومازالت إلى حد الساعة تفرض الغرامات على كل من أخل به من اتباعها . أما أتباع زاوية أحنصال الرئيسية فلم يلتزموا بالمبدإ المشترك ، فبعد مرور فترة قصيرة على اتخاذ القرار ازداد لدَى احدَى العائلات السائدة مولود ذكر ، فكان الفرح قويا إلى درجة أن الأقارب راحوا يرقصون كالمجانين .

كان لهذا الخرق السافر وقع كبير لأنه مخالفة للشرع وخروج عن الاتفاق المعقود .

---

(1) من الصعب تحديد تاريخ اللقاء الذي تم فيه الاتفاق، وكذا تاريخ الأحداث التي تلته. تم ذلك في الفترة التي كان فيها المدعو أحمد أو أحماد يسير الزاوية الرئيسية، ويوافق هذا «العهد» مرور الأب دي فوكو بمنطقة نفوذ أحنصال، رغم أن الرحالة لم يتمكن من زيارة هذه الزوايا. مر دي فوكو بهذه المنطقة فيما بين 1883 و 1884.

لم يتحمل أتباع زاوية تامكْة ذلك ، فأعلنوا الحرب على أبناء عمومتهم المارقين العاجزين على ضبط النفس . ويقال إن القتال دام بينهما سبع سنين بسبب ذلك ، وفي هذا الرقم ما يثير الشك في صحة «الرواية» ويوحي بأن أحداثها أصبحت مزيجا من التاريخ والأسطورة . لقد انتهى الصراع بفضل تدخل وتحكيم بعض قبائل العوام المجاورة ، وفي هذا الحدث مفارقة لأن الأدوار باتت معكوسة . فقبائل العوام الهمجية والمتوحشة والميالة إلى النزاع اضطرت لممارسة ضغط معنوي كبير وللقيام بالتحكيم من أجل وضع حد لصراع دامي حصل بين من يفترض فيهم أن يكونوا مسالمين لزوما وضرورة .

هناك جانب آخر يدركه سكان المنطقة بوضوح . فالكل يعرف رغم خطورة الرقص على المستوى الانفعالي أن السبب الحقيقي للنزاع هو التنافس القائم بين الزاويتين من أجل النفوذ . لقد تجاوز هذا الصراع الحدود المعهودة وتخلت الزاويتان عن مبدأ المسالمة .

تتضمن هذه الرواية دلالات متعددة تؤكد الخط العام لتحليلنا . إن جميع الوحدات المعنية تُقر وتعترف شكليا بالقيم المنسوبة لاسلام الحواضر الذي تمثل فاس نموذجه الأسمَى . إن هذه القيم تحرم الرقص ، ومن ناحية المبدأ هناك اجماع بصدد هذا التحريم . لكن الامتثال لهذا الاجماع يتفاوت حسب مستوَى الضغط الذي تتعرض له الزوايا . إن الزوايا التابعة لتامكْة تقع قرب السفح حيث تقيم بعض القبائل الموالية لها . لذا فإن هذه الزوايا مطالبة بإرضاء ميولات قبائل تخضع لنفوذ الحواضر . إن الاحتفاظ بأتباعها يفرض عليها مواجهة نفوذ الفقهاء ، وبسبب هذه المنافسة يتحتم عليها أن تساير قيما أقرب إلى قيم العلماء .

أما الزاوية الرئيسية فتوجد في وضع مخالف . إنها أقدم من تامكْة ، وليست في حاجة إلى توسيع رقعة نفوذها ؛ والأهم من ذلك أنها تقع في قلب الجبال على بعد ما يقرب من نصف يوم مشيا على الأقدام من خط تفريق المياه الفاصل بين الواجهة الأطلسية والصحراء . تعيش القبائل الموالية لها في الجبال وفي السفوح القريبة من الصحراء . يضطر أولياء أحنصال إلى منافسة بعض الأولياء الآخرين لكسب الأتباع ، لكنهم لا يواجهون نفوذ أي مركز ديني يستند إلى المدينة . لذا تظل المثل الطهرية بعيدة كل البعد ، ولا تتوفر على سند أو تزكية في عين المكان . لا غرابة

إذن في أن أتباع هذه الزاوية لا يخالجهم أي شعور بالإثم عندما يستسلمون لرغبتهم في الرقص.

تجسد زاوية أحنصال السياق القبلي الصرف، حيث تحظّى قيم «المركز» باعتراف شكلي لا يرافقه تطبيق عملي. إن القبائل في حاجة إلى سلالات الأولياء وإلى زعامة دينية، لأغراض دنيوية مثل التحكيم والوساطة وضمان الاستمرارية وتسهيل التجارة الخ... إنها لا تعير اهتماما للصفاء الديني في حد ذاته. إن أكثر الحالات إرضاء للقبائل أن تتوفر على أولياء محليين يحبون الرقص ويمكنهم نسبهم الشريف –أي صلتهم بمنابع الإسلام– من مضاهاة فقهاء المدن. هكذا تنمحي كل عوامل التوتر العميق إذ يمكن إثبات الصفة الاسلامية دون التخلي عن الممارسات المتوارثة.

يختلف الوضع بعض الشيء عندما نقترب من السهل أو عندما يتزايد ضغط الحواضر لسبب أو آخر. إن زاويتي تامكّة وأحنصال تقومان بنفس الوظائف، غير أن الأولى تعمل في مجال يخضع جزئيا لتأثير الحواضر.

هكذا يعلن الجميع عن تشبثهم بنفس المبادئ، لكن الظروف هي التي تملي الطريقة التي تصاغ بها أشكال التكيف مع متطلبات الحياة القبلية.

* * *

لنأخذ مثالا آخر. تروج في منطقة نفوذ زاوية أحنصال أسطورة بالغة الشهرة تروى مع بعض الاختلاف في تفاصيلها، يمكن أن أسميها برواية صانع الملوك.

يدعى بطل هذه الرواية سيدي محمد نوت بابا، وهو جد لسلالة فرعية شريفة تنتمي للزاوية الرئيسية. إذا صحت أخبار هذه الرواية، فإن أحداثها ربما وقعت حوالي نهاية القرن السابع عشر في عهد السلطان المولى الرشيد. يبدو أن هذا الأخير أرسل إلى الولي مبعوثا ليستفسر عن الطريقة التي مكنته من التقرب إلى الخالق والتوصل إلى تلك الدرجة الرفيعة من الولاية. ذهل مبعوث السلطان بما كشف عنه الولي من الكرامات، ومن تلك الكرامات أن بغلة ولدت بغلا من أثر دعائه. في المقابل طلب الولي من السلطان اطلاق سراح عدد من السجناء ينتمون لقبائل موالية له. رفض السلطان تلبية الطلب فثارت ثائرة الولي وقرر أن يعاقب العائلة المالكة بوسائله الخارقة. دق وتدا سحريا في الأرض من صنف الأوتاد المعدنية المستعملة

لربط الدواب ، وهو يرمز للذكورة شكلا ووظيفة عندما يغرس في الأرض ، ويستعمل اللفظ للاشارة إلى العضو التناسلي . لن أغامر هنا باستقصاء أبعاد فرويدية واضحة توحي بها بعض جوانب هذه الأسطورة .

ما أن دق الوتد في الأرض حتَّى اعترت الدولة موجة من الاضطرابات انتهت بموت المولَى الرشيد ، بل وقع ما هو أخطر حيث أعقبت وفاته فترة انتقالية فوضوية من النوع الذي كثيرا ما عرفه التاريخ المغربي . عجز المولى اسماعيل عن اخماد تلك الفتن ، فقصد الولي طلبا للنصيحة ، وأقام بضعة أيام بالزاوية الرئيسية لعرض حالته . بعدما منح الولي أذنا صاغية لشكاوي السلطان أشار عليه بالحل . لا تهمنا هنا التفاصيل المتعلقة بنصائح الولي ومغامرات السلطان ، بل المهم أن هذا الأخير عثر على الوتد ، وما أن اقتلعه من مكانه حتَّى وجد نفسه في مدينة فاس حيث بايعته عامة الشعب .

تشكل هذه الأسطورة بما توحي به من مضامين فرويدية متصلة بالوتد المستل ، نموذجا ممتازا لتاريخ المجال الصحراوي حيث يتوقف الرخاء على ما يمتاز به السلطان من صفات الرجولة . ولا يهمنا هذا الجانب بقدر ما يهمنا ، من زاوية موضوعنا ، التأكيد على ما تتسم به الأسطورة من سذاجة ايديولوجية . إن مضمونها المباشر ومغزاها واضحان كل الوضوح . فهما يهدفان إلى تعزيز نفوذ سلالة الأولياء المحلية إذ يجعلان منها ، خلافا لكل احتمال تاريخي مولية السلاطين ، وتمنحها سلطة الفصل في الشؤون السياسية للعاصمة[2] .

تلك هي الأهداف الواضحة لهذه الرواية ، تنكشف بصورة مباشرة . لكن الأسطورة على بساطتها تؤكد بصورة لا شعورية مشروعية الملكية المركزية التي لم تكن تمارس أية سلطة فعلية على المستوَى المحلي ، بل كانت تواجهها بالتحدي والإنفصال الجماعي . فالقبائل كانت تمتنع عن تأدية الضرائب وترفض الاعتراف بموظفي الدولة ، وتتصدى لكل المحاولات التي كانت محلة السلطان تقوم بها للتوغل

(2) ليس لهذه الأسطورة أساس تاريخي، لأن السمات البارزة لهذه السلالة المبجلة تتمثل في الاستقرار واستمرارية الاقامة في الجبل، وكذا في الامتناع عن أي تدخل في الشؤون السياسية للحواضر. ويمكن ابراز توافق بين الخاصيتين.

داخل أراضيها. عندما تذكر القبائل هذه الرواية، فهي تسعَى إلى اثبات نفوذ أوليائها المحليين، كما تسعَى إلى تمتين صلاتها بالاسلام. لكنها عن طريق نفس الرواية، تعترف دون قصد بالسلطة المركزية، لأنها لا تشير بأي شكل من الأشكال إلى أن الولي ــ البطل كان باستطاعته أن يستولي بوسائله الخارقة على العرش. كل ما هناك أنه استطاع بهذه الوسائل أن يرد للعاهل سلطته المفقودة.

* * *

تشخص هذه الأساطير والوضعيات المتنوعة النقطة الأساسية التي نعتمد عليها في تحليلنا، رغم أنها لا تمدنا ببرهان قاطع، وهي أن الإسلام يتعامل مع أصناف مختلفة من البنيات الاجتماعية. إذا كان العلماء يمثلون أهم تعبير عن الإسلام وأوفاه، فإن كثيرا من البنيات الاجتماعية، والقبلية منها على الخصوص، تعجز عن توظيف مثل هؤلاء الفقهاء ــ الكتبة وتستعيض عنهم بوسائل أخرى لضمان ارتباطها بالدين. يمكن اعتبار أسر رجال الصلاح نموذجا لهذا التعويض، وهو نموذج منتشر داخل الأوساط البربرية تقابله نماذج مشابهة في أوساط أخرى. إن هناك علاقات فكرية وتنظيمية تشد سلالات الأولياء إلى الجماعات الصوفية الحضرية. لكن بالرغم من تشابه المصطلحات، وبالرغم من العلاقات التنظيمية القائمة بينهما في بعض الأحيان، فإن الظاهرتين تختلفان اختلافا تاما من حيث الطبيعة والوظيفة. إذا اقتصرنا على مسألة انتشار الأفكار الصوفية فإن تحليلنا لن يتقدم بشكل ملموس. يجب أن نفهم بدقة دور الأولياء وما يكتسيه هذا الدور من دلالة داخل سياقهم الخاص. على ضوء هذا الفهم، تبدو علاقتهم بالأفكار الصوفية واهتمامهم بها أمرا لا أهمية له. لا يمكن ضبط وظيفة سلالات الأولياء وما تكتسيه من دلالات إلا إذا أخذنا الواقع القبلي بعين الاعتبار.

تختلف هذه السلالات عن العلماء، وتبدو منحرفة عن الإسلام الصحيح من زاوية القيم والمعايير. إلا أنها لا تعادي هذه القيم والمعايير بشكل صريح. ان دورها لا يخلو من غموض. فهي تخدم بالأساس أغراضا قبلية، لكنها مطالبة في آن واحد

بدمج القبائل داخل الإطار العام للاسلام الحضري. إنها مطالبة بالتوفيق بين الحاجيات القبلية ومتطلبات الانتماء إلى الأمة الإسلامية . إنها تعوق انتشار الإسلام في شكله الطهري ، وتمنح القبائل ما يبرر ادعائها بصلاح دينها وامتلاك ما يشكل الهيكل المؤسسي للعقيدة . لذا فهي تفسح المجال لانتشار الاسلام بواسطة الممارسات التي تبعدها عنه .

الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة (*) ملاحظات حول أطروحات ݣلنير

عبد الله الحمودي

معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة ـ الرباط

ترجمة :

عبد الأحد السبتي ـ كلية الآداب ـ الرباط

عبد اللطيف الفلق ـ كلية علوم التربية ـ الرباط

تعد الانقسامية من بين النظريات التي تمارس اغراء كبيرا على الباحثين في ميدان المجتمع القروي بالمغرب . حاول ارنست ݣلنير تطبيق هذا النموذج على قبائل الأطلس الكبير الأوسط في كتابه الذي صدر بالانجليزية منذ بضع سنوات تحت عنوان «صلحاء الأطلس»[1] . من خلال هذه الدراسة يحاول المؤلف الإجابة عن مجموعة من الأسئلة أهمها هو : كيف يتم الحفاظ على الأمن داخل هذه القبائل في غياب

(*) نشر هذا المقال بمجلة «هسبيرس» مجلد 15، 1974، ص. 147 ـ 180. وعنوانه الأصلي هو :
«Segmentarité, Stratification Sociale, pouvoir politique et Sainteté réflexion sur les thèses de Gellner».

نشكر الأستاذ أحمد التوفيق على اعتنائه بمراجعة الصيغة الأولى لهذه الترجمة. (المترجمان)

(1) Ernest GELLNER. — Saints of the Atlas, London, Weindefeld. and Nicolson, 1969.

جهاز الدولة ؟ يرى ݣلنير أن الجواب يكمن في الطابع الانقسامي لهذه القبائل ، وفي الدور الذي تقوم به «السلالات المبجلة»[2] .

هناك باحثون آخرون درسوا قبل ݣلنير واقع القبائل المغربية من خلال النظرية الانقسامية ، ومن بينهم على الخصوص د. م. هارت الذي قام بدراسة ثلاث قبائل : آيت عطا ، وبني ورياغل بالريف ، ودكالة .

وحيث أن أحد فصول كتاب ݣلنير قد تم نشره مترجما إلى الفرنسية في «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع»[3] ، فإننا نَرى من المناسب مساءلة بعض الأوجه الأساسية من النظرية الانقسامية التي درست من خلالها القبائل الموالية لزاوية أحنصال ، وذلك بتركيز النقاش أساسا على أهم مؤلف كتبه ݣلنير وهو «صلحاء الأطلس» ، ولن نشير إلى مقالاته العديدة الأخرى إلا لتحديد هذا الجانب أو ذاك ، ونشير إلى أن هذا النقاش لأطروحات كلنير يعتمد على أمثلة مستمدة من بحوث ميدانية أجريت حول آيت عطا وهي ، كما يشير إلى ذلك الكاتب نفسه ، من أهم القبائل الموالية لزاوية أحنصال .

يستحيل في حدود هذا المقال أن نتناول مجموع الأفكار والفرضيات التي يتضمنها كتاب ݣلنير ، لذا سنركز الحوار على ثلاث نقط أساسية نلخصها فيما يلي :

— النسب ودوره في تحديد هوية الفئات الاجتماعية .

— التناضد والتراتب الاجتماعيان : تؤدي هذه الاشكالية الثانية إلى وضع خصائص السلطة السياسية موضع تساؤل .

— الخصائص المميزة للصلحاء ذوي النسب العامي (الصلحاء الذين لا ينحدرون من نسب نبوي شريف) . وبصورة مركزة خاصية المسالمة لدَى الأولياء ودورهم السياسي .

---

(2) D. M. HART. — **Segmentary systems and the role of «five fifths» in the rural Morocco,** «Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée», Aix-en-Provence, n°3, 1er semestre 1967.

(3) E. GELLNER. — **Comment devenir marabout ?,** «B.E.S.M.», numéro double 128 — 129, paru au cours du 1er trimestre 1976, pp. 1 — 43.

وسوف ننهي هذا البحث ببعض الملاحظات حول دور البنية ودور التاريخ في عملية بروز الأجداد الذين يعطون للفئات الاجتماعية هويتها.

قبل التطرق لهذه النقط الثلاث المشار إليها سابقا، نعرض ملخصا لأهم جوانب النظرية الانقسامية[4].

I — الانقسامية وأهم نتائجها :

أخذ كلنير نظرية الانقسامية عن الباحث الانتروبولوجي الانجليزي افنس — بريتشارد الذي استعملها في دراسة مجتمعات افريقية شمالي الصحراء وجنوبها[5]. ما هي الخطوط العريضة لهذه النظرية على النحو الذي استعملها به كلنير لدراسة قبائل الأطلس الكبير الأوسط ولفهم دور السلالات المبجلة من رجال زاوية أحنصال؟

يتكون المجتمع الانقسامي من فئات متداخلة فيما بينها. كل نقطة من نقط التداخل تحدد وحدات من مستوًى معين : فالقبيلة مثلا تشتمل على سلالات ترتبط فيما بينها حسب بعض المبادئ، ويكون مجموعها وحدة اجتماعية — سياسية تتمتع بقدر من الاستقلالية. تشكل كل واحدة من هذه السلالات قسمة اجتماعية[6]. وتندرج كل وحدة اجتماعية تحت نسب يحدد بدون أي التباس نوعية العلاقات الموجودة سواء بين الفئات أو بين الأفراد، وبذلك تنعدم امكانية وجود التزامات متناقضة.

عادة ما يبرر النسب أو الانتماء لمنطقة جغرافية واحدة وجود علاقات بين القسمات الاجتماعية. الا أن كلنير يقترح تخصيص استعمال مفهوم الانقسامية

---

(4) لقد نشر المؤلف كتابات أخرى هي بمثابة صيغ مركزة للنظرية الانقسامية :

Système tribal et changement social, «Annales Marocaines de Sociologie», 1969, pp. 3 — 19 (NUM. UNIQUE). **Saints of the atlas**, «Mediterranean Countrymen», edited by Julian Pitt — Rivers, Mouton & Co/Maison des Sciences de l'homme, Paris, la Haye, 1963, pp. 145 — 159. **Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain**, «Annales Economie, sociétés, civilisation», mai-juin 1970 pp. 699 — 712.

(5) E. EVANS-PRITCHARD. — **LES NUER**, trad. Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1968 — (Edition anglaise : Oxford, Clarendon Press, 1937) — **the Sanusi of Cyrenaica**, nouvelle édition, Oxford, Clarendon Press, 1973 (Cf. surtout les chap. I & II).

(6) GELLNER. — **Saints...**, pp. 42 — 43.

للمجتمعات التي تعتمد على النسب وحده لتقعيد العلاقات بين القسمات[7] . تعتمد قبائل الأطلس الكبير الأوسط على الزواج بين الأقارب . ويتم تحديد هوية الفئات بالاستناد إلى مجموعة من الاجداد صعودا إلى أعلى مستوَى حيث تلتقي جميع الأنساب عند جد موحّد تُعرف به القبيلة الواحدة أو الحلف القبلي .

تشكل القسمات المتداخلة بنية متفرعة على صورة شجرة تمتد فروعها انطلاقا من القمة وتتفرع أكثر فأكثر نحو القاعدة. وتنتج مختلف التفرعات في كل مستوَى وحدات تحول دون تسرب عناصر خارجية ، وتتكامل فيما بينها في نفس الوقت . وهكذا تنحدر فروع مختلفة من أبناء الجد الموحّد تتولد عنها فروع جديدة ، ويستمر المسلسل على هذا النحو إلى أدنَى مستوَى وهو مستوَى الأسرة . كل جيل من الأجداد يشكل في آن واحد رابطة ونقطة انفصال ، فهو نقطة انفصال لأنه يحدد قسمات جديدة . كل جيل من الأجداد يمثل اذن مستوَى من الانقسام والتداخل : فالمستوَى الأول قد يكون مثلا هو القبيلة ، والثاني فرع قبلي ، والثالث السلالة ، وهكذا إلى أدنَى مستوَى بالنسبة للجماعات ، تتم مفْهمة هذه البنية عن طريق النسب ، أما على المستوَى الفردي فيمكن أن نعبر عنها في شكل دوائر متحدة المركز ، أكبرها تمثل الوحدة التي تفوق مستوَى القبيلة مثلا بينما يمثل الفرد أصغرها[8] .

تقوم كل قسمة بوظيفة خاصة ، تتولى العائلة الواسعة استغلال الميراث العائلي ، بينما تشرف السلالات داخل القرية على قضايا توزيع الأرض والماء. أما المشاكل المرتبطة بالعلاقات الخارجية (مثل ضبط الحدود والمراعي ، وتنظيم السوق الخ ...) فهي من اختصاص القبيلة باعتبارها القسمة العليا والنهائية .

ورغم اختلاف الوظائف ، تخضع مختلف القسمات الاجتماعية لنموذج تنظيمي موحّد حيث إن نفس البنية تتكرر في مختلف المستويات ، وهكذا تبدو السلالة

---

(7) المرجع السابق، ص 48.

(8) GELLNER. — Saints..., pp. 36 — 37 & 38 — 39

انظر الخطاطتين اللتين عرضهما المؤلف.

وكأنها عبارة عن قبيلة مصغرة . وهذا ما دعا گلنير إلى التأكيد على ظاهرة الانغلاق التي تطبع البنية الانقسامية[9] .

هناك خاصية ثالثة هامة تميز البنية الانقسامية ، وهي أن الفئات الاجتماعية المتنازعة في مستوَى معين تتحالف في مستوَى أعلى بصورة تلقائية . ان النزاع القائم بين سلالتين حول مشاكل تتعلق بالماء أو الأرض لا يمنعها من التحالف داخل قسمة لمعارضة قسمة أخرى منافسة داخل القبيلة . وإذا ما تعلق الأمر بمحاربة قبيلة معادية داخل اتحادية واسعة ، تتحالف القسمتان بصورة تلقائية داخل نفس القبيلة[10] .

تمتاز الفئات التي تتعين بالنسب (والنسب الأبوي هو الشائع في المغرب عموما) باستقرار نسبي . تنشأ الفئات عن الانقسام الحاصل من الأعلى إلى الأسفل ، ويعبر عن نشوئها أجداد يمثل كل واحد منهم نقطة انشطار في كل مستوَى من مستويات الانقسام . وتشكل المصالح المشتركة أساس ائتلاف المجموعات الجديدة ، لكن كلما دعت الضرورة إلى الوحدة يتم استحضار الجد الأعلى كمرجع رمزي تنحدر منه مجموع تلك السلالات . سمى گلنير هذه العملية بعملية الانصهار ، ويفترض ، رغم اقراره بصعوبة تحقيق هذا الافتراض ، ان الانصهار والانشطار يساعدان على ضمان استقرار عدد معين من القسمات في كل مستوَى من مستويات الانقسام ، رغم تقلبات الظروف التاريخية[11] . تستعير عمليات الانشطار والانصهار هذه رمزيتها من علاقات النسب الأبوي .

إن أي مجتمع لا يمكن اعتباره مجتمعا انقساميا لمجرد أنه يخضع لنمط التنظيم الذي وصفناه سابقا. ان المجتمعات الانقسامية تتميز باعتمادها على تداخل القسمات ، وعلى ما يطبعها من تعارض وتكامل كمبدأ أوحد للتنظيم والتسيير[12] .

تجهل المجتمعات الانقسامية أي نوع من التراتب الاجتماعي . وعلى المستوَى

(9) المرجع السابق، ص 49.

(10) GELLNER. — Saints..., pp. 41 — 42.

(11) المرجع السابق ص 60 — 61.

(12) GELLNER. — Saints..., pp. 41 — 42 & 54 — 55

السياسي تظل سلطة الرؤساء ضعيفة ومحدودة ... كما أن المساواة السائدة داخل هذه المجتمعات وفيما بينها تمنع من ظهور زعامات قوية،وتحول ضد بروز أجهزة متخصصة تحتكر العنف المشروع وتتكفل بالحفاظ على النظام والأمن . بتعبير آخر ، تحول البنية الإنقسامية ضد تمركز السلطة في هيأة أو جهاز خاص[13] .

كيف يتم الحفاظ على النظام داخل المجتمع الانقسامي ؟ يجيب ݣلنير بأن توازن العنف وما تفرضه وظيفة التحكيم التي يقوم بها الصلحاء من الاعتدال ، هذان العاملان يضمنان وحدهما استمرار قدر من الاستقرار والأمن[14] .

تلك هي أهم عناصر النموذج الانقسامي الذي تمثل قبائل الأطلس الكبير أدق مثال له حسب ݣلنير[15] . فهي حسب تصوره لا تعرف أي شكل من التراتب أو تقسيم العمل ، كما أن نظام الرئاسة داخلها نظام ضعيف . ان البنية الانقسامية ، ونفوذ الصلحاء يفرضان على سلطة رئيس القبيلة حدودا لا يمكن تجاوزها. ويلح ݣلنير على هذه الفكرة مرة أخرى في مقال جديد سبق أن أشرنا إليه ، حيث يؤكد أن قبائل الأطلس الكبير الأوسط لا تعرف أي نوع من التراتب الدائم الذي يحظَى بالاعتراف الرمزي .

من جهة أخرى تحد سلطة الصلحاء مجال سلطة الرؤساء العاميين . إن الجماعات الدينية تعرف التراتب واللامساواة على عكس الجماعات العامية . كما أن تمركز السلطة واستمراريتها يعطيان للرئيس قدرة فعلية على التسيير . إن الله هو مصدر سلطة الولي ، وليس باستطاعة البشر وضع حدود لها . أخيرا يوجد الصالح فوق كل النزاعات الانقسامية . محايد ومسالم يمارس مهمة التحكيم في جميع الصراعات ، بفضله تستطيع جماعات العاميين أن تتجنب الحروب الدائمة ، وأن تقيم علاقات تعاون بينها . يضمن الولي استمرارية مجتمع يهدده الانفجار من جراء ما ينتج عن

---

(13) المرجع السابق، ص 44 — 45، ص. 64، ص. 81 — 85 وص. 91 وما تلاها، حيث تورد الحالة القصوى لآيت عبدي لكوسر لتشخيص أطروحة المؤلف حول ضعف سلطة الرؤساء والمؤسسات العامية. بصدد هذه المسألة راجع كذلك :

GELLNER. — **Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain, art. cit.,** pp. 702 — 703.

(14) GELLNER. — **Saints...**, pp. 41 — 43 — 52 — 53 & 67 — 68

(15) المرجع السابق ص 64.

بنيته من نزاعات. أخيرا يشكل الصالح صلة الوصل التي تربط القبائل بالأمة الإسلامية[16] .

هذه بإيجاز أهم نتائج المفهوم الانقسامي الذي درست من خلاله قبائل الأطلس الكبير الأوسط البربرية. نخلص الآن إلى مناقشة النقط التي اقترحنا في بداية هذا العمل تركيز النقاش حولها.

II — النسب والتصور والدمج والتراتب :

يشكل النسب نمط التصور السائد للتنظيم الاجتماعي لدى قبائل الأطلس الكبير الأوسط. وتعبر سلسلة الأجداد عن نقط التداخل والانشطار التي تحدد هوية الفئات الإجتماعية ونوعية العلاقات القائمة بينها. نتفق مع گلنير حول هذه الجوانب، كما نساير تحليله عندما ينبه إلى أن الاعتماد على النسب كنمط للتصور، يوظّف لتبرير الأوضاع القائمة. ذلك أن النسب يلعب هنا نفس الدور الذي يلعبه التاريخ في مجتمعات أخرى.

هناك ظاهرة يبدو أنها لم تثر انتباه الباحثين الآخرين الذين اعتمدوا النظرية الانقسامية، وهي عملية اختيار الجدّ، عندما يتعلق الأمر بقسمة قبلية تتكون من عناصر لا تنتمي إلى نفس الأصل. هذه الظاهرة شديدة الانتشار، تحدث في ظروف الحرب والغزو، أو عندما يُغيّر أناس لسبب أو لآخر انتماءهم على مستوَى السلالة أو القسمة القبلية أو القبيلة، أو على المستوَى الجغرافي بالتزوج من منطقة إلى منطقة أخرى. في كلتا الحالتين يتم دمج المجموعات المغلوبة والدخيلة في نسب الغزاة أو من يمنحونهم حق اللجوء والضيافة.

لا داعي هنا للتأكيد على مسألة الدخلاء. فجميع الدراسات الاثنوغرافية والسوسيولوجية تبرز حركية السكان المغاربة في الماضي عبر المناطق، وقدرة المجموعات التقليدية على دمج الدخلاء[17] . يكفي أن نأخذ هنا بعض الأمثلة من

---

(16) GELLNER. — Saints..., op. cit., pp. 74 — 78, 85 — 87, 126 — 136 Pouvoir politique et fonction religieuse, «Annales», op. cit., p. 702.

(17) Jacques BERQUE. — Structures sociales du haut-Atlas, Paris, P.U.F., 1955, P. 63 — 64.

خلال الدراسة التي أجريت على قبائل آيت عطا لتوضيح النقط التي نحن بصدد مناقشتها .

استولت قبائل آيت عطا كما هو معروف في أوائل عهد الحماية على عدد كبير من واحات درعة[18] ، حيث سيطرت على الأراضي والأشجار والماء وأقامت عدة مستوطنات . إن العطاويين عندما يقيمون بقرية ما يقومون على الفور باستبدال اسمها باسم جديد . وهكذا بعد أن استولت قبيلة إِلْمْشَان على قرية أَسْرِيرْ بالقرب من زاكورة ، أطلقت عليها اسم أَسْرِير نِلْمشان[19] . لكن التغيرات لا تقف عند هذا الحد : فكلتا السلالتان اللتان تتكون منها ساكنة القصر تحملان أسماء لأجداد من برابر آيت عطا ينتمون إلى القبيلة الغازية . غير أن البحث الميداني يبرز أن أغلبية السكان عرب رحا وحراطين . إننا هنا بكل تأكيد أمام ظاهرة شائعة جدا تتمثل في تبني العناصر المغزوة ودمجها من طرف الغزاة .

بهذا الأسلوب يبرر الغزاة شرعية وجودهم واستحواذهم على أراضي القرية ، كما يحاولون إعطاء صورة متجانسة بالنسبة للخارج عن المجموعة التي يشكلونها مع «مستقبليهم» . ما هي وظيفة الجد في هذا الإطار ؟ إنها بالتأكيد ، كما يقول كُلنير ، وظيفة تحديد هوية المجموعة لكنه ، على ما يبدو ، يساعد في ذات الوقت على التميز داخل المجموعة نفسها فيما بين الأسلاف الحقيقيين وغيرهم ، أي بين الغزاة والخاضعين لهم . في الحالة التي نعرضها هنا ، لا يتم انتخاب رئيس القرية إلا من بين ذرية الجد .

قد يقال ان طريقة الدمج التي نتحدث عنها هنا طريقة خاصة لا توجد إلا في الواحات ، وانه لا يمكن معاينتها داخل مجموعات الرحل مثل آيت عطا الذين يتنقلون بين جبل صغرو والأطلس الكبير الأوسط . كما يمكن القول بأن عدد «الدخلاء» يظل في جميع الأحوال ضعيفا جدا كما يدعي ذلك كُلنير . ان هذه الاعتراضات لا قيمة لها ويمكن تفنيدها بالاعتماد على تحليل بعض الحالات .

---

(18) Général SPILLMAN. — Les Aït-atta du sahara et la pacification du haut-Dra, Rabat, Félix Moncho, 1936, p.11 et surtou pp. 35 — 37.

(19) A. HAMMOUDI. — Evolution de l'habitat rural dans la vallée du Dra, «Revue de Géogrâphie du Maroc», n°18, 1970, p. 37.

نعود إلى مثال آيت عطا ، وهي من القبائل التي طبق عليها گلنير نظرية الانقسامية . ان عدد مجموعات الدخلاء الذين تم دمجهم في هذه القبيلة رغم أنهم ليسوا من أصل عطاوي مرتفع جدا ، ونفس الظاهرة يمكن معاينتها لدَى أغلبية القبائل المغربية .

هناك أولا الاتحاديات المبعثرة التي لم يتبق منها سوَى مجموعات متفرقة بين قبائل آيت عطا في مناطق مختلفة من جبل صغرو وأُكْنات . لقد حافظت على أسمائها السابقة ، لكن آيت عطا أنفسهم يترددون طويلا قبل تصنيفهم في عداد الدخلاء . أشهر الحالات على الاطلاق في هذا المجال تمثلها مجموعات إمْلوان التي يوجد بعض شتاتها في مناطق أخرى من المغرب . هناك من جهة أخرى بعض القبائل التي التحقت باتحادية آيت عطا ، مثل بني امحمد وهي قبيلة عربية بتافلالت ، فقدت تماسكها السابق وتشتت مجموعات كثيرة منها اندمجت على الخصوص في قبائل آيت عطا الموجودة بتافلالت (آيت خبّاش) وفي درعة (مثل آيت إزْغُول لَكْتاوَة)[20] . هناك مثال آخر : يشكل آيت علوان مع آيت إزْغُول أحد أخماس آيت عطا ، رغم أنهم في الغالب من أصل عربي . فهم عبارة عن مجموعة موالية للاتحادية ، لا تتمتع بنفس الحقوق السياسية التي تتمتع بها المجموعات الأخرى . وأخيرا هناك مجموعات دخيلة أخرى موجودة ضمن آيت عطا نومالو التحقت بسلالات أو بقسمات قبلية عطاوية نكتفي منها بذكر مثالين نموذجيين هما آيت شاكر وآيت شعيب .

المجموعة الأولى التحقت بآيت إزغول واندمجت داخل آيت عطا نُومالو حيث أصبحت موالية لها ، أما المجموعة الثانية التي تتألف من بقايا قبائل عربية قديمة من جنوب الأطلس ، فقد تفرقت عناصرها واندمجت مع آيت وُلّال في الجنوب وآيت ولال من آيت عطا نومالو . تنتمي قبيلة آيت شاكر وآيت شعيب إلى أصل عربي حسب روايتها الخاصة ، ويعترف لهم آيت عطا بذلك . إن هناك أمثلة كثيرة من

---

(20) لقد قمنا بمجموعة من التحريات في وادي درعة وجبل صَغْرو، وتمكنا من تحديد مواقع العديد من المجموعات العربية (زُحَا وبني امحمد) المنتمية لاتحادية آيت عطا. حول هذه المسألة، راجع :

LT DE LA CHAPELLE. — **Le Sultan Moulay Smail et les Sanhaja de l'Atlas Central**, «Archives marocaines», vol. XXVIII, pp. 19, 55 et 59 — 60 ; et G. SPILLMANN. — **Les Aït Atta du Sahara et la pacification du Haut-Dra**, op. cit., pp. 74 et 84 — 88.

المجموعات تم دمجها عن طريق الغزو ، أو التحقت عن طواعية بقبائل أخرى في ظروف تاريخية مختلفة ، ولا داعي هنا لتعديد الأمثلة .

إن الأمثلة المعروضة تمكن من إدخال فكرة علاقة الولاء والتبعية ، وتؤدي إلى طرح مسألة أساسية هي مسألة التراتب الاجتماعي . صحيح أن هذا التراتب لا يأخذ شكلا حادا ، لأن هناك كثيرا من الوضعيات تفرض على المجموعة ابراز تلاحمها قبل كل شيء ؛ ومن المؤكد أن هذا الجانب هو الذي سيطر في الماضي لأنه شرط ضروري من شروط صد العدوان الخارجي . إذا كانت الحالة العادية تدعو إلى طمس التراتب والتمييز بين الأصلاء والدخلاء ، وبين الغزاة والمغزوين ، فإن هذا التمييز يبرز لا محالة كلما تعلق الأمر بتوزيع السلطة والثروات : أي بتعيين رئيس أو باستغلال المراعي أو بتقسيم مياه السقي . لذا يتم التراضي داخل الجماعة بين نزعتي التراتب والمساواة ، مع البحث الدائم عن الإجماع حول حلول يفرضها سلفا واقع التراتب . ان هذه المشاكل تبرز بوضوح بصدد مسألة السلطة . لنكتف هنا بالإشارة إلى أن «الأجانب» غالبا ما يشاركون في جميع المهام داخل المجموعات التي ينتمون إليها دون أن يكون لهم حق التمتع بجميع الامتيازات المخولة للآخرين . على سبيل المثال ، لنذكر أن آيت شاكر لم يكن لهم في الماضي حق استعمال مياه السقي ، كما أن آيت علوان لا يمكنهم إطلاقا تقديم مرشح للرئاسة العليا لاتحادية آيت عطا . إن مبدأ تعاقب المهام الشهير لا ينطبق عليهم .

إن كل هذه الظواهر لا تتعارض مع أهمية النسب كمعيار ، أو مع الدور الذي يلعبه النسب كلما تعرضت المجموعة لتهديد يمس وجودها . فالنسب يحدد واجب كل عنصر من العناصر ويعين مكانه في دائرة الصراع ، كما يحدد الواجبات بصدد الدفاع عن الأشخاص والممتلكات . بالرغم من كل هذه الحقائق، يحدد النسب أيضا ، كما رأينا من قبل ، قاعدة التراتب بالنسبة للدخلاء والمغزوين . نريد الآن تناول هذه النقطة الأخيرة بشيء من التفصيل ، مع التأكيد بصفة خاصة على النتائج المترتبة عنها فيما يخص ظاهرة الرئاسة والسلطة السياسية .

III — التراتب الاجتماعي والرئاسة :

إن المسألة الثانية التي نود مناقشتها هي مسألة التراتب الاجتماعي ، ونتائجه على مستوَى اللعبة السياسية . لنتذكر أن ڭلنير يرى أن المجتمعات الإنقسامية مبنية على المساواة ولا تعرف أي تراتب دائم .

إن هذا الرأي يعزز فكرة انعدام تمركز السلطة السياسية وما يصاحب ذلك من أوجه الديمقراطية . نريد مناقشة هاتين الفكرتين . يبدو أن ڭلنير تبنى موقفا نظريا منعه من إدراك مظاهر التراتب الإجتماعي وانعكاساته على المستوَى السياسي .

لقد اتضح من خلال الملاحظات السابقة أن هناك إقرارا بالتراتب بين المجموعات التي يعرفها نفس النسب ، تنعكس نتائجه على المستوَى العملي . نريد الآن أن نصف بعض جوانب هذا التراتب في قلب القسمات الإجتماعية نفسها . وعلى غرار ما سبق، سنأخذ أمثلتنا من قبائل آيت عطا . يدعي العطاويون ، على غرار القبائل الأخرى ، أنهم متساوون في الحقوق . لقد تبنى د. م . هارت هذه الفكرة عقب ڭلنير ، لذا يؤكد أنه باستطاعة كل فرد أن يرشح نفسه للرئاسة العليا (21) .

إلا أن التمعن في بعض الوقائع يبرز إلى أي مدَى ظل ڭلنير وهارت سجيني التصور الايديولوجي الذي يعبر عنه العطاويون . إذا ما ركنا إلى هذا التصور ، لن يمكننا فهم سيادة الأسر الكبرَى ، وهي الأسر التي تعطي المرشحين للرئاسة وهم المعروفون بإِخْتَارْنْ (مفرد : أُخَتَّارْ) .

ماذا تعني هذه الكلمة ؟ سواء عند آيت عطا نومالو الواقعين في منطقة نفوذ زاوية أحنصال ، أو عند آيت عطا الواقعين جنوب الأطلس وفي الصحراء ، تعني الكلمة : الكبير أو الشيخ ، ويعني ذلك أن الشخص المذكور يتمتع بتقدير ذويه وأن جماعته تعترف له بقدر من النفوذ . تعني كذلك كلمة أُخَتَّار الكرم ، ويميز

(21) على هذا المنوال، يقال كذلك أن الوصول إلى منصب رئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية مسألة في متناول كافة المواطنين، مساواة صورية تم إسقاطها هنا على القبائل البربرية، وخاصة على آيت عطا. راجع D. M. HART.— op. cit., p. 85

الشخص الذي لا يبخل بماله ويمعن في إكرام ضيوفه في جميع المناسبات . إن هذا السلوك بمثابة تحدٍّ يجبُ على كل منازع أن يرد عليه لكي لا يتعرض للسخرية . وأختار هو أيضا الرجل الشجاع الذي يحسن القتال ، فهو إذن زعيم القوم . غير أن جميع هذه الخصال لا تكفي في حد ذاتها إذا لم يكن صاحبها ذا أصل عريق . نعود هنا إلى مسألة النسب . لا يطمح في سيادة قومه إلا من بإمكانه إظهار أصالة نسبه ، أي انتمائه إلى المجموعة الأصلية التي التفت حولها تدريجيا جميع العناصر التي تتكون منها القسمة الإجتماعية . إن الاستشهاد بشجرة النسب هو الطريق الوحيد لإثبات ذلك . حسب تقاليد بعض المجموعات من آيت عطا ، يستوجب على كل من أراد إثبات أصالة نسبه أن يذكر سبعة أجداد ، وقد تطالب مجموعات أخرى بأقل من ذلك . لا يهم العدد في حد ذاته ، الأهم هو أن هذا المعيار يعين تلقائيا جميع الدخلاء والأجانب ، ويقصيهم من التنافس على الجاه والسلطة . هناك ذاكرة تاريخية يحملها شيوخ القبيلة المسنون ، تحدد موقع الأفراد والأسر من زاوية النسب ، أي من زاوية عدد الأجداد . لذا يتعين على كل من يريد الطعن في رئيس أو يرغب في إقصاء أحد منافسيه على المستوَى الاجتماعي ، أن يعثر له أولا على «أصل» أجنبي عن القبيلة .

يحدد النسب ظاهريا القسمات الإجتماعية باعتباره مفهمة للمجموعات البشرية ولمستويات الانقسام التي تحتلها ، وكذا لنقط الإنصهار والإنشطار . غير أن هذه القسمات ليست متساوية ، كذلك الأمر بالنسبة للأفراد إذ أن الأصل يستحضر في الوقت المناسب لإضفاء المشروعية التاريخية على التفاوت القائم .

على سبيل المثال ، تستطيع بعض السلالات أو بعض الأسر أن تدلي بشجرة تشهد على انتسابها إلى جد القبيلة عبر سلسلة متصلة من الأجداد ، في حين يتعذر ذلك على بعض الأسر الأخرى أو لا تحظَى ادعاءاتها النسبية باعتراف الجماعة . إذا كان النسب يمد بمفهمة للانقسام ، فإنه يقيم كذلك أساسا للتراتب وللنفوذ مع كل ما ينتج عن ذلك من نتائج عملية على المستوَى السياسي بوجه خاص .

يضيف گلنير متابعا عرضه حول غياب التراتب الإجتماعي داخل قبائل الأطلس الكبير الأوسط بالتأكيد على أن ما يمكن ملاحظته من ظواهر الانحراف عن مبدإ المساواة إنما هو شذوذ أو حوادث عابرة ناتجة عن طبيعة البنية الإجتماعية ذاتها . إن

التراتب وعدم المساواة وكذا تمركز السلطة القوي مميزات يختص بها الصلحاء، ويقابلها ضعف وعدم استقرار سلطة الرؤساء العاميين، ومما يعلل هذا الاختلاف أن الصلحاء يضمنون الاستقرار داخل بنية غير مستقرة. فكأن الأولياء، حسب تعبير ݣلنير، يمتصون مخزون اللامساواة الكامن لدى فئات العوام. لنسجل أولا أن نظرية ݣلنير تضع الأولياء خارج نطاق السياق الإجتماعي ذاته، وانها بذلك لا تميز بين هامشية معيارية وهامشية اجتماعية فعلية . إنه لا يمكن اعتبار الأولياء مجرد كيان مواز للبنية الإجتماعية ، إنهم على العكس من ذلك يوجدون بدون أي التباس داخل تراتب وهرمية معترف بهما . إذا أخذنا مثال آيت عطا ، يمكننا أن نلاحظ وجود هرمية تضم ثلاث شرائح اجتماعية : إمازيغن ، وإݣورّامن ، وإحراضن . إن هذه الكلمات الثلاث لا تقبل أي غموض من حيث دلالتها التي لا تتغير سواء في السفح الشمالي أو الجنوبي من الأطلس الكبير الأوسط ، عند آيت عطا نومالو أو عند آيت عطا في صغرو أو الصحراء ، في وادي درعة وفي تافلالت ، إن التمييز بين هذه الشرائح الإجتماعية الثلاث ثابت بوضوح ، ويذكر لا محالة بنظام الطبقات المغلقة ، خصوصا فيما يتعلق بقاعدة الزواج بين الأقارب[22] .

يحتل المرابطون قمة الهرم الاجتماعي ، يحظَى ذوو الأصل الشريف أو من يدعون ذلك بنفوذ خاص ، مثل الحنصاليين الذين تبجلهم القبائل نظرا لنسبهم الإدريسي . ويشكل إحَرَاضنْ قاعدة الهرم . إن هناك تقسيما للعمل يفصل بين هذه الفئات الثلاث ، إذ يهتم إحَرَاضنْ بالفلاحة والحرف ، بينما يتولى إمَازيغنْ عملية الانتجاع التي تحظَى بالتقدير ، كما يقومون بتدبير أمور السياسة والقتال ، ويقوم إݣُورّامنْ بمهام الدين والكتابة ونشر الشريعة واثبات مشروعية القرارات السياسية التي يتخذها مبدئيا كبار العوام . إن جميع القسمات تعترف بهذه الهرمية الاجتماعية التي تخترق البنية الإنقسامية بكاملها[23] .

---

(22) C. HAMES. — La société maure, ou le système des castes hors de l'Inde, «Cahiers Internationaux de sociologie», vol. XLVI, janvier-juin 1969, pp. 163 — 177.

(23) ينبغي أن نضيف هنا حالة اليهود الذين كانوا يعيشون تحت سلطة و«حماية» مجموعات قبلية أو شخصيات ذات نفوذ. لم يكن هؤلاء اليهود مجرد أقلية دينية، بل كانوا يشكلون في نفس الوقت شريحة اجتماعية مهمشة تنزع إلى التخصص في بعض الأنشطة مثل التجارة والحرف (صناعات المعادن وعلى الأخص صياغة الفضة. وكذلك الدباغة، الخ.). وقد ظل موقعهم داخل السلم الاجتماعي

إن هذه الملاحظات حول ظاهرة التراتب الإجتماعي الموجود داخل قبائل آيت عطا يقودنا إلى إثارة مشكلة أخرى تواجهها أطروحات كَلنير. يبدو أن هذا الأخير ركز ملاحظاته حول آيت عطا نُومالو ، ولم يعر نفس الإهتمام لآيت عطا المقيمين جنوب الأطلس ، والذين يقدسون بصورة خاصة زاوية أحنصال ويقيمون علاقات وثيقة مع إخوانهم بالسفح الشمالي من الجبل. تتجلى هذه العلاقات بوضوح في فصل الصيف من كل سنة عندما يصعدون بماشيتهم إلى المراعي الموجودة شمال الأطلس. إن طبيعة المنطقة التي تنتجع فيها اتحادية قبائل آيت عطا تتميز بتنوع الظروف البيئية : فبجانب المراعي هناك كثير من بقع الزراعة المسقية مع مناطق السكن القار (وادي دادْسْ وتُدْغَة وأوسِكيس ، وواحات تافلالت ودرعة وتّزارينْ) . إن التكامل بين المراعي والواحات ظاهرة بديهية. منذ نشوء اتحادية آيت عطا ، استولت تدريجيا على عدد كبير من الواحات وفرضت على سكانها الأصليين علاقات تبعية أدت إلى دمجهم داخل تنظيم اجتماعي غير عادل.

لقد رأينا على ضوء مثال آيت عطا أن الطابع الإنقسامي يتلاءم جيدا ، حسب ما يبدو ، مع وجود هرمية وتراتب إجتماعيين يخترقان جميع القسمات الإجتماعية. لقد حاولنا أن نبين أن الصلحاء جزء لا يتجزأ من هذا التراتب. عند هذه النقطة من التحليل يبدو من الممكن ، من خلال نفس المثال ، تركيز الإهتمام على مميزات الرئاسة والسلطة لدَى العاميين. يؤكد كَلنير ، على غرار د.م. هارت ، على مدَى الحدود التي تقيد سلطة الرؤساء في إطار البنية الإنقسامية لقبائل الأطلس الكبير الأوسط. ونتذكر أن الباحثين يعزوان هذه الحدود لتعاقب المهام الرئاسية ولطبيعتها المؤقتة (لا تتجاوز السنة الواحدة) ، وكذا لتقييد سلط الرئيس العامّي بما يفرضه منتخبوه داخل القبيلة. يتم الإنتخاب حسب الباحثين على أساس مبدأي التعاقب والتكامل[24] . في كل مستوَى من مستويات الإنقسام ، يقدَّمُ مرشح جديد في نهاية كل سنة من طرف فئة معينة بينما تقوم الفئات الأخرى بانتخابه.

---

* يتسم بالغموض : فهم يحتلون أسفل السُّلم، لكنهم في آن واحد يُستثنون من نظام التراتب «التقليدي» الذي يميز بين مختلف الفئات الاجتماعية المسلمة.

(24) D. M. HART. — op. cit., pp. 83 — 85., E. GELLNER.— Saints..., op. cit, pp. 82 et 55, et p. 174

قبل كل شيء ، لابد من إعادة تحديد بعض الألفاظ . من الأصح أن نستعمل كلمة «تعيين» بدلا من لفظة «انتخاب» التي يستعملها كل من هارت وكُلنير . إن آيت عطا يجهلون إطلاقا عملية الإنتخاب . يُعيَّن الرئيس إذن بالإجماع أثناء الإجتماع الذي يقدم فيه المرشح من طرف أهم فئات القبيلة. وحتّى ولو قبلنا بمبدإ تعاقب المهام الذي يجزي خرقه في كثير من الأحيان ، فإن دلالته تثير كثيرا من التساؤلات من زاوية النقطة التي تهمنا ، وهي تمركز السلطة أو عدم تمركزها . بعبارة أخرى ، من يتوفر على جميع الشروط المؤهّلة لتبوُّء السلطة العليا من بين آيت عطا ؟ في هذا المستوَى بالذات تتجلى وظيفة معايير الجاه والنفوذ . إذا تفحصنا هذه المعايير ، يتبين لنا أن عدد المرشحين قليل ، إذ يجب استثناء جميع من لا ينتمي لنواة القبيلة المؤسسة : مثل الزبائن ، وذرية الهاربين الذين تم دمجهم عن طريق تقديم الذبائح ، والحراطين والعبيد الخ . في الواقع ، يمكن معرفة المؤهّلين للرئاسة سلفا . إنهم يمارسون على الدوام امتيازات لا تخوّل للعموم ، وليس تبوؤهم للسلطة لمدة سنة إلا امتدادا وتتويجا لهذه الامتيازات. إن النسب والثروة يخوّلان لرؤساء الأسر الكبرى إحتكار مهام الرئاسة : من بين هذه الوظائف التعهّد بضمان الأوفاق المبرمة بين مختلف الفئات ، وحماية الأشخاص الذين تحتضنهم القبيلة وحماية ممتلكاتهم ، والسهر على أمن المسالك وخفارة المسافرين مقابل مبالغ مالية ، وأخيرا حماية السلالات المبجّلة والدفاع عن حرمتها وحرمة ديارها وممتلكاتها . بالإضافة إلى هذه المهام ، يتحمل رؤساء الأسر الكبرى من حين لآخر ، إزاء المخزن ، مسؤولية حماية القوافل التي تجتاز المسالك الكبرى . يتبين من خلال عدد كبير من المستندات العائلية التي نتوفر عليها[25] ، ان مهمة الخفارة تُسنَد إلى أشخاص لا يتجاوز عددهم ثلاثة أو أربعة داخل القبيلة الواحدة، ويطلق عليهم اسم مْزرَاكْ. إن هذا العدد القليل يدل على خطورة المهام المسندة إليهم. هناك عنصر آخر تجدر الإشارة إليه في هذا المجال يتجلّى من خلال بعض المستندات، وهو وراثية هذه المهام أو على الأقل دوامها داخل بعض الأسر. تنصُّ هذه الوثائق على أن مهام المزراكْ وامتيازاته تنتقل لُزوماً بعد وفاته إلى ذريته أو ذويه حسب درجة القرابة. إن كثيرا من الشهادات تسمح

(25) مجموعة من المستندات قيد التحليل.

بتأكيد هذه المعطيات ، وتثبت أن الرؤساء والمرشّحين لمهام الرئاسة ينتمون للأسر التي كانت تمد القبيلة بالزطاطين (الخُفَراء) .

إن مسألة ضمان الأوفاق القبلية تثير النقاش حول مبدإ التكامل حسب گلنير وهارت ، يتم ترشيح الرؤساء من طرف جماعتهم بينما توكَلُ مهمة تعيينهم للجماعات الأخرى ، ولهذا السبب لا يتجرّأ الرؤساء على تجاوز حدود سلطتهم . لكن على عكس هذا التأويل ، يمكن فهم مبدإ التكامل من منظور آخر ، وهو أن نفوذ المرشح لابدّ له أن يتجاوز حدود جماعته الخاصة لكي يمتد إلى الجماعات الأخرى التي تكوِّن مع ذويه الوحدة السياسية التي يرأسها . من هذا المنظار تتجلى أهمية الامتيازات الدائمة التي أشرنا إليها سابقا .

إن أي مرشح لا يتم قبوله من طرف الجماعات التي لا ينتمي إليها إلا إذا برهن على أنه قادر على فرض سلطة كافية لإرغام جماعته الخاصة على احترام التزاماتها . وإزاء الآخرين ، بالإضافة إلى ذلك ، لابد أن تكون للمرشح علاقات وطيدة مع المرابطين،كما أن علاقات المصاهرة مع الجماعات الأخرى تساعد على اتساع رقعة نفوذه . لذا تبدو قاعدة الزواج بين الأقارب التي يشير إليها گلنير بصدد القسمات الاجتماعية ، قاعدة نسبية إلى حد كبير .

إن أطروحة گلنير حول الطابع العابر والمؤقت لسلطة الرؤساء العامين توازي تصوره لاستقرار سلطة الصلحاء ، وبتعبير أدق سلطة السلالات المبجّلة . حسب هذه النظرية ، يستطيع الصلحاء القيام بدور التحكيم في الصراعات التي تنشأ بين العوام لأنهم لا يشكلون طرفا في النزاعات الإنقسامية ، كما أنهم يقومون بوظيفة دمج المجتمعات الإنقسامية في الوسط الإسلامي على صعيد المغرب . تتوفر لهم إمكانية القيام بهذا الدور نظرا لنفوذهم الديني ولطبيعة الدور المسالم الذي يميزهم عن العوام.لا نريد هنا أن نعيد النظر في هذه الأطروحة ؛ في اعتقادنا أن الأولياء لا يقومون فقط بدمج المجتمعات الانقسامية داخل إطار ايديولوجي وديني واسع ، بل كذلك داخل إطار اللعبة السياسية التي تدور بين الكيانات المحلية والجهوية من جهة ، والمخزن من جهة أخرى . هكذا تبدو لنا نسبية التصور الانقسامي لدور الصلحاء، وعلى الأخص فيما يتعلق بموقفهم المسالم .

IV — جنوح الصلحاء للسلم ودورهم داخل اللعبة السياسية :

تزخر الذاكرة الجماعية في جميع أنحاء الأطلس الأوسط وفي مناطق أخرى من المغرب ، بإشارات عديدة حول نشاط التحكيم الذي يقوم به الصلحاء وأسلافهم في النزاعات والحروب القبلية ، وتقتضي القاعدة أيضا أن تكون الأسر المبجلة مجردة من السلاح . إن الأضرحة وقبور الأولياء أماكن حج يحرم فيها القتال ؛ لهذا السبب تشيد المخازن ، وتنعقد الأسواق ، وتمر المسالك بجوارها . إن هذا الحياد يجعل المرابطين فوق كل نزاع ويؤهلهم للقيام بدور التحكيم . لكن هل تحترم هذه القاعدة باستمرار ؟ وبتعبير أدق ، هل يمكن اعتبار مسالمة المرابطين أمرا حقيقيا على الدوام ؟ إن فحص الرواية الشفوية مع الاعتماد على بعض المعطيات التاريخية ، يسمح بالإجابة جزئيا على هذه التساؤلات فيما يخص زاوية أحنصال .

إن التاريخ والرواية الشفوية يكشفان عن شخصيتين هامتين من بين مؤسسي زاوية أحنصال : هناك المؤسس الأول الذي يجعل منه أصحاب المناقب معاصرا لأبي محمد صالح في القرن الثالث عشر . أمّا الشخصية الثانية والتي سنركز عليها اهتمامنا ، فهي سيدي يوسف أوسعيد أحنصال الذي يعرفنا كتاب ماݣالي مُورْسي القيم بحياته وإنجازاته[26] .

فيما يخص الحنصالي الأول ، تحكي الرواية الشفوية عن النزاعات الدامية التي وقعت بينه وبين مُضيفيه . ذلك أن دَادًا سعيد نزل عند آيت تاݣّلاً عندما وصل إلى المنطقة ، فاستقبلوه أحسن استقبال . لكن أقاربهم من آيت واسُّر حاولوا طرده : إذ ذاك استغاث دَادًا سعيد بدَادًا عَطًّا ، فهب هذا الأخير مع أتباعه وطرد آيت واسّر وآيت تَاݣّلاً ...

إن تأويل هذه الرواية يطرح العديد من التساؤلات التي لا تهمنا هنا بالدرجة الأولى ؛ إذ كيف يُعقل أن دادًّ سعيد استنجد بآيت عطا ، في حين أن هذه الاتحادية لم يتم تأسيسها إلا في القرن السادس عشر ، أي بعد مرور قرون عديدة

---

(26) Magali MORSY. — Les Ahansala, examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain, Paris, Mouton, 1972.

على وفاة دَادًا سعيد (القرن الثالث عشر)[27] . وفي المقابل ، نسجل هنا انطلاق تأسيس الزاوية من حادث عنف . فالولي يستنجد بأتباعه لطرد وتشريد السكان الأصليين ، ويتحالف الصلحاء مع المقاتلين من العوام لتوزيع الغنائم . لسنا هُنا أمام حالة شاذة . في مناطق أخرى ، لا يكتفي الصلحاء بتحريض أتباعهم لغزو الخارجين عن طاعتهم ، بل يساهمون عمليا في القتال . في قدم جبل تازاغارت اصطدم ولي أزّادن المسمى سيدي ابراهيم أوناصر ، مبعوث صلحاء تامصلوحت بالوادي ، بسكان قرية أرادوا طرده ، فأدّى ذلك إلى مسلسل من النزاعات والحروب بين الزاوية والعوام لم يقتصر الولي خلالها على استعمال كراماته الخارقة ، بل حمل البندقية للدفاع عن زاويته وللاقتصاص لذويه .

إذا كانت معرفة أعمال العنف التي رافقت حياة دادًا سعيد ونشاطه لا تتجاوز الأصداء التي تركتها على مستوَى الأسطورة ، فإن لدينا على العكس من ذلك معرفة أفضل بحياة سيدي يوسف أحنصال . لسنا بحاجة إلى التذكير بجميع الأحداث التي خصصت لها ماكّالي مُورْسي حيِّزاً هاما من كتابها[28] . سنكتفي بالتركيز على العناصر التي لها علاقة مباشرة بموضوعنا . بالفعل قام سيدي يوسف أحنصال ، أثناء الفتن التي أعقبت وفاة المولى اسماعيل ، بمساندة مولاي أحمد الذهبي . وبعد وفاة هذا الأخير ، قام الصالح ضد مولاي عبد الله بن اسماعيل . تذكر ماكّالي مورسي شهادة توماس بيلُّو ، حيث يبدو الصالح كزعيم عسكري يقود جموعه في سهل تادلة ويرتكب أكبر الشنائع . واضطر السلطان لتجريد حملة عسكرية كبرَى للقضاء على ثورته .

إن سيدي يوسف كوليّ وقائد حرب لا يُشكل حالة استثنائية في تاريخ المغرب . فالكل يعرف الصراعات الدامية التي دارت بين يحيَى الحاحي وأبي محلي ، والحروب التي خاضها العلويون في مرحلة صعودهم ضد أبناء وليّ تازروالت وضد الزاوية الدلائية فيا بعد . إن كلاً من العلويين وأمراء تازروالت والرؤساء الدلائيين ينتمون إلى زوايا حاولت في وقت من الأوقات أن تسيطر على الامبراطورية المغربية .

---

(27) نفس المرجع، ص 5 وما تلاها.

(28) M. MORSY. — op. cit, pp 10 — 11, 14 et surtout pp. 20 — 23

من الصعب أن نفهم شخصية سيدي يوسف ودوره كوليّ وكقائد حرب على ضوء النظرية الانقسامية. إن مسالمة الصلحاء ظاهرة نسبية، ويلزم تناول كل حالة في سياق صيرورتها التاريخية الخاصة. فيما يخص الحنصاليين، لابد من التمييز بين مستويين اثنين: هناك أولاً المستوَى المحلي حيث يعمل الصلحاء على إنشاء شبكة من الموالين والأتباع، ويلتزمون بموقف الحياد إزاء الصراعات لكسب أكبر عدد من الأنصار. في هذا المستوَى بالفعل، يبدو التحكيم من أهم الوظائف التي يباشرونها، وتشكل المسالمة أبرز مميزات الصلاح. أما المستوَى الثاني فيأخذ بعدا جهوياً أو وطنيا يخوض الوليّ على صعيده مغامرة على نطاق أوسع، دون التخلي عن وظيفة التحكيم التي تغدو ثانوية. في هذا الإطار يستغل المرابط الالتباس الموجود بين القداسة والسياسة، فهو يباشر الدعوة ويجهز الجيش، ويخوض مغامرة الاستيلاء على الحكم. إن الحنصاليين ينتمون بكل تأكيد لهذا الصنف من رجال الصلاح.

يبدو أن نشاط حنصالة السياسي يتجاوز الحدود الضيقة لمسقط رأسهم، وعلى الأخص في المدة المتراوحة بين 1699 و1733. لقد تحدثت ماكالي مورسي عن هذه الوقائع، وأكدتها وثائق من زاوية تانغملت عثر عليها مؤخرًا بدمنات[29]. إن الوقائع التي تتحدث عنها هذه المستندات تؤكد المعطيات الموجودة في كتب التراجم وفي حوليات عاش مؤلفها في القرن الثامن عشر. إن مجموع هذه الوثائق يمكّن من تحديد العلاقات التي تربط بين توسع آيت عطا وزاوية أحنصال، كما يلقي بعض الأضواء على علاقة هذه الأخيرة بالمخزن.

تحظَى كل من زاوية أحنصال وزاوية تامصلُوحْت بتقدير خاص لدَى آيت عطا. ويتجلى هذا التعلق الخاص بزاوية أحنصال من خلال الرواية الشفوية، ومن خلال الزيارات المتعددة التي يقوم بها آيت عطا لمقر الزاوية، وكذلك من خلال الوثائق المكتوبة. أشرنا سابقا أن الرواية الشفوية تذكر أن آيت عطا دافعوا عن زاوية أحنصال. لنذكر هنا بأن دادًا سعيد لم يتتلمذ على أبي محمد صالح، خلافا لما جاء في كتب المناقب. والأرجح أن الأمر يتعلق بأبي عثمان سعيد أحنصال، أحد

(29) نود هنا تقديم شكرنا الحار للسيد التوفيق، المؤرخ والأستاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، الذي يرجع له الفضل في إطلاعنا على هذه المستندات.

أسلافه ، الذي تتحدث عنه بعض كتب التراجم . يبدو هذا الافتراض مقبولا نظرا لعلاقاته مع آيت عطا . لقد عاصر أبو عثمان سعيد السلطانين المولى رشيد والمولى اسماعيل ، أي أنه عاش في نفس الحقبة التي تم فيها توسع آيت عطا . سنعود فيما بعد إلى هذه النقطة عندما سنتحدث عن حياة الصالح كما يرويها بعض المترجمين.

يُبَجِّل آيت عطا بصفة خاصة اسرتين من المرابطين، هما بنو أمْغار من تامصلوحت ، وأسرة حنصالة . تستقطب هاتان الزاويتان أكبر عدد من الزوار ومن الهبات التي تخصصها القبائل للصلحاء . وتشهد الزيارات العديدة التي يقوم بها رحل آيت عطا لمقر أولياء أحنصال في فصل الصيف ، زيادة على الموسم السنوي ، على تعلقهم الشديد بالزاوية . في دَادس يزورون الزاوية الحنصالية الواقعة بِتِدْغيت ، وفي درعة ، يزورون زاوية سيدي عبد العلي الذي يدعي أسلافه الإنتساب إلى مولاي عبد الله بن احساين ولسيدي سعيد أحنصال[30] ، ويعد موسم سيدي عبد العلي أكبر مواسم آيت عطا في درعة وجنوب الأطلس . يشكل الارتباط الذي تعبر عنه المواسم والزيارات امتدادا لتقليد تؤكده الوثائق المكتوبة .

أولا تمدنا تراجم سيدي سعيد أوعثمان بإشارات مفيدة حول علاقة أحنصال بآيت عطا . بعد مدة طويلة من السياحة ، استقر الصالح بجوار ولي آخر ذائع الصيت ، هو سيدي علي بن عبد الرحمن الدرعي . وبعد موت هذا الأخير (سنة 1091هـ / 1680م) يبدو أنه ترأس الزاوية التي أسسها سيدي علي بوَاوِيزْغْت . ويروي المترجمون أن الولي دُفن «بجبال آيت عطا» . ويذكر المؤرخ الضّعيف أن آيت عطا نقلوا رفاة الولي لدفنه في منطقتهم بدعوَى أنه من أصل عطاوي[31] . تكتسي هذه الإشارة أهمية بالغة ، خصوصا وأن الضّعيف أرخ لما سبقه من أحداث اعتمادا على مجموعة من التقاييد . وإذا ما صحت هذه الشهادات،فإن ضريح سيدي

---

(30) الافراني. ــ **صفوة من انتشر**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم د 54 ص 212 ــ 214 ؛ محمد المكي بن ناصر. ــ **الدرر المرصعة في أخبار أعيان درعة**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم ك 265 ص 272 ــ 276 ؛ الحضيكي. ــ **طبقات علماء سوس**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم د 1124، ص 162 ــ 163.

(31) الضعيف. ــ **تاريخ الدولة السعيدة**، مخطوط، الخزانة العامة، الرباط، رقم د 758، ص 33 و 55. بصدد سيدي سعيد، راجع كذلك القادري. ــ **نشر المثاني**، مذكور في كتاب مورسي، ص. 16 ــ 17.

علي ، شيخ سيدي سعيد ، يوجد في بلاد آيت عطا . لقد ورث سيدي سعيد عن شيخه بركته ، وخلفه على رأس زاويته ، وعمل على استمرار العلاقات الوطيدة التي تربطه بآيت عطا .

إن الأخبار التي تركها المترجمون عن حياة سيدي سعيد وجيزة للغاية رغم ما تكتسيه من أهمية . لكن هناك رسالة بعث بها أحمد الذهبي ــ خليفة المولى اسماعيل على تادلة ــ إلى رئيس زاوية أحنصال بصدد آيت عطا[32] ، تؤكد الوقائع المذكورة من طرف المترجمين .

حررت الرسالة في 24 صفر 1114هـ (يوليوز 1702) وهي تعبر عن احترام بالغ . يطلب أحمد الذهبي من سيدي سعيد «الحنصالي» أن يتدخل لدى آيت عطا لكي يكفوا عن غاراتهم على السهل ، ويضيف الحاكم أنه لجأ إلى الولي لأنه يعرف ما لديه من نفوذ على القبيلة . «فإن لك عليهم يدا طويلة ويسمعون كلامك ويمتثلون أمرك» .ويضيف مشتكيا ومعبرا عن سخطه على الجرائم الشنيعة التي يرتكبها هؤلاء القوم على مقربة من مدن المخزن . «ولنعلم أن هذا الموضع متقارب للمدينة السلطانية ما بينها إلا يوم ونصف أو يومان»[33] .

إن لزاوية أحنصال نفوذا بالغا على اتحادية آيت عطا القوية ، والتي يمتد مجالها من تخوم الصحراء إلى السفح الشمالي للأطلس الأوسط وتهدد سهل تادلة. إن رسالة الذهبي تبرز هذه الوقائع ، وتكشف لنا بصورة مباشرة عن طبيعة اللعبة السياسية التي كانت تدور آنذاك بين إكورَّامْنْ ، مدعومين من طرف قبائل قوية من جهة ، والمخزن من جهة أخرى .

خلف سيدي سعيد أوعثمان ، كما هو معروف سيدي علي بن عبد الرحمان على رأس زاوية وَاوِيزْغْتْ سنة 1680،وذلك في عهد المولى اسماعيل الذي تولى الحكم سنة 1672 . إن الإخباريين الرسميين لا يمدوننا بمعلومات عن علاقة الدولة الإسماعيلية بزاوية أحنصال . لقد ألحت مَاتْكَالِي مُورْسِي بحق على هذه النقطة

(32) مجموعة المستندات التي أعارنا إياها السيد التوفيق.

(33) لا تذكر الرسالة اسم المدينة. ربما يتعلق الأمر بقصبة تادلة أو بمكناس.

وحاولت أن تجد تأويلا لهذا الإغفال[34] . وتخلو كتب التراجم من أية إشارة حول هذا الموضوع ، وفي المقابل ، تتضمن مستندات تانَغْمِلْتْ إشارات مفيدة حول علاقات زاوية أحنصال بالمولى اسماعيل . لقد أبرزت الرسالة الأولى التي تتحدث عن غارات آيت عطا دور الوساطة الذي تلعبه الزاوية بين القبائل والمخزن. وهناك ثلاث رسائل أخرى وظهير تساعد على توضيح هذه المعلومات الأولية .

الرسالة الأولى بتاريخ 1110هـ (1698 — 1699م) ، وجهها المولى اسماعيل إلى شخص يدعَى غازي بُوحَفْرة[35] ، يخبره فيها السلطان بأن ابن أخٍ لسيدي سعيد زاره وطلب منه أرضا بتادلة . ويوضح السلطان أن المرابط يرغب في تأسيس زاوية بالمنطقة ، ويوصيه خيرا بابن أخ سيدي سعيد ، كما يشير عليه بأن يمنحه هبة من الزرع .

حررت الرسالة الثانية بعد حوالي احدَى عشر سنة، أي في عام 1122 (1710م) ، بعثها أحمد الذهبي — ممثل السلطان بتادلة آنذاك — إلى سيدي يوسف ابن سعيد الحنصالي ، الذي تولى رئاسة الزاوية بعد موت أبيه سنة 1702[36] يخبر الخليفة الولي أنه عازم على إطلاق سراح سجناء من آيت أوسعيد شريطة أن يأتي بين يديه رفقة ذويهم . ويعيد الخليفة إلى ذاكرة الولي أن هذا الأخير هو الذي أودع السجناء لديه . وأخيرا هناك الرسالة الثالثة التي يعذر تحديد تاريخها لسوء الحظ ، وهي موجهة من المولى اسماعيل إلى عامل تادلة[37] . يتحدث فيها السلطان عن زيارة المرابطين من أسلاف سيدي سعيد له ، ويعبر العاهل عن رضاه لما لمسه عند الحنصاليين من حسن الاستعداد خصوصا وأنهم حسب قوله «أثنوا عليك بخير ودعوا لك بخير وذكروا لنا إحسانك إليهم» . ويشير السلطان إلى أنه استجاب لرغبتهم وأنه حثهم عند توديعهم على طاعة رؤسائهم . ويضيف المولى اسماعيل أنه ذكَّر زواره بحقوق «الخلافة الشرعية» وبواجبات الرعية إزاءها مؤكدا أنه «لا يربح من المرابطين

---

(34) المرجع السابق، ص. 16 وما تلاها.

(35) لم نتمكن من ضبط هوية آيت أوسعيد. كما أن الغموض يكتنف نهاية الرسالة.

(36) مات سيدي سعيد سنة 1701 — 1702. راجع الافراني. — «صفوة...»، ص. 244، راجع كذلك القادري. — «نشر...»، مذكور في كتاب موريي، ص 16.

(37) أحمد الذهبي.

إلا من كان يحب الخلافة» وحث العامة على الطاعة. والوثيقة الرابعة عبارة عن ظهير مؤرخ بشهر رجب 1116هـ (نوفبر 1704م) يجدد ما تضمنته الظهائر السابقة من امتيازات للزاوية، ويوصي الظهير نائب أحمد الذهبي بالمنطقة بأن يعامل الحنصاليين معاملة حسنة[38].

ماذا يمكن استخلاصه من هذه النصوص؟ وبالتحديد، ما هي طبيعة النشاط الذي يمارسه الصلحاء في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر؟

قبل كل شيء، هناك رغبة الأولياء في اكتساح السهول. لذا نراهم يتعاملون بدون تردد مع المخزن. إن الغموض يكتنف موقف المخزن من هذه الرغبة، إلا أننا نعرف أنه يداري المرابطين ويُدِرُّ عليهم العطاء. يشكل دير تادلة منطقة مغرية بالنسبة للحنصاليين،منطقة تماسٍّ بين السهل والجبل، وكذلك بين منطقة نفوذ المخزن وبلاد السيبة.

من جهة أخرى استطاع الصلحاء أن يربطوا مع المخزن علاقات ودية في ظاهرها. فالسلطان يستقبلهم، كما أن علاقاتهم مع حاكم تادلة علاقات منتظمة. بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنهم لا يعارضون بصورة ملحوظة رغبة السلطان بصدد الدور الذي يريدُهُم أن يقوموا به أي استعمال نفوذهم لارجاع القبائل المتمردة إلى الطاعة. إنهم يلبون رغبته على طريقتهم الخاصة، وذلك بالتوسع بين المخزن والقبائل. أخيرا تلتمس زاوية أحنصال باستمرار، كباقي الزوايا الأخرى، ظهائر تعفيها من بعض الجبايات والسخرات المفروضة على العوام.

إن الوثائق السالفة الذكر صدرت ــ حسب ما تحمل من تواريخ ــ فيما بين 1698 1699 و1710. إذ ذاك كان السلطان قد وطَّد حكمه: لقد قضَى على ثورة الحرَّان وعلى تمرد مولاي احمد، وأوقف المد الصنهاجي في الأطلس المتوسط وجبل العياشي، حيث أقيمت شبكة من القصبات المخزنية لمحاصرة المجموعة الصنهاجية. لكن رغم أن المخزن استطاع توطيد قدميه بقوة في درعة وسكورة، ظلت قبائل آيت عطا تهيمن على منطقة شاسعة تقع بين تافلالت ودرعة، وتتحرك

(38) يتعلق الأمر بشخص يدعى عبد الله بُوكْرِينْ أو بُوكْرَايْنْ.

نحو مراعي السفح الشمالي للأطلس الأوسط عبر ممرات دَادْسْ وتُدْغَة . إن تاريخ هذه الرسائل متأخرة عن الحقبة التي شهدت حملات السلطان المولى اسماعيل ضد قبائل آيت عطا ، ومن بينها الحملة الضخمة التي نظمها سنة 1678 (39) . ومما لاشك فيه ، أن هذه الحملة كانت تهدف إلى عزل قبائل الجنوب عن قبائل السفح الشمالي للأطلس من أجل منعها من الانتجاع في مراعي المرتفعات ، وربما كذلك من أجل صدها عن طريق تادلة . لقد دارت أكبر المعارك بين آيت عطا وجيوش السلطان على الممر الجنوبي من الأطلس في الفايجة ، أي بالضبط في النقطة التي تلتقي فيها المسالك المؤدية من جبل صغرو وأكْنَاتْ إلى وَادِيَيْ تدغة ودادس ، ومنها إلى الممرات الجبلية المؤدية إلى أسِيفْ نُوحَنْصَالْ . وهذه الطريق ، كما هو معروف هي إحدَى الطرق التقليدية المتجهة إلى تادلة (40) . استقر العطاويون بعد ذلك في كل من دادس وتدغة ودرعة ، حيث فرضوا سيطرتهم على سكان القصور . إن التنظيم الاجتماعي لآيت عطا ، خصوصا من ناحية التوزيع المجالي للقسمات التي تشكل الاتحادية ، يفسر الأهمية التي تكتسيها السيطرة على واحات الفايجة بالنسبة للمخزن . إن قبائل آيت عطا موزعة بشكل متقطع ، بحيث أن القسمات لا تجتمع بالضرورة في نفس المنطقة . ففي غالب الأحيان ، تنشطر الوحدات فتتكون مجموعات جديدة تستوطن أماكن متباعدة تفصل بينها مسافات شاسعة ، غير أن هذا التباعد لا يؤثر بشكل ملحوظ على شعور مختلف الفرق بوحدتها ، وعلى ما يفرضه واجب التضامن من حقوق وواجبات .

لاشك أن العصبية التي تجمع بين فرق آيت عطا بالرغم من تشتتها الجغرافي ، هي التي تفسر العنف الذي تبديه هذه المجموعات المعزولة في مواجهة الحكم المركزي أو في مواجهة القبائل الأخرى . فكلما تورطت إحدَى قبائل آيت عطا في صراع ، هبت حليفاتها لمساندتها بغض النظر عن المسافات الفاصلة بينها . لذا فإنه من الطبيعي أن يثير استقرار آيت عطا على السفح الشمالي للأطلس الأوسط قلق المخزن .

---

(39) LT DE LA CHARELLE. — **Le sultan Moulay Ismaïl et les berbères sanhaja du Maroc central**, «Archives marocaines», op. cit., p. 22. BRIGNON ET COLLAB. — **Histoire du Maroc**, Paris, Hatier, 1967, pp. 243 — 244.

(40) J. CELERIER. — **L'Atlas et la circulation au Maroc**, «cette opéris», t VII, 4ème trimestre 1927, pp. 483 et suiv.

إن هذه الملاحظات تمدنا بالإطار العام الذي يتعين علينا أن نضع فيه المعطيات التي نستخلصها من الوثائق الآنفة الذكر. من المعروف أن المخزن يستعمل في علاقاته مع المتمردين أسلوبا يعتمد على الدبلوماسية تارة وعلى العنف تارة أخرى. في هذا السياق يجب وضع علاقات السلطان مع أحنصال. إنه يداري الصلحاء ويجاملهم لتعطيل توسع آيت عطا، بل وربما لجلبهم إلى الخضوع والطاعة. ليس لديه خيار بديل عن هذا الأسلوب، لأن أية محاولة لاخضاع المتمردين لسلطته المباشرة تشكل مجازفة باهظة التكاليف تؤدي لا محالة إلى منافسة الأولياء داخل منطقة نفوذهم وبالتالي إلى استعدائهم. أما بالنسبة لأحنصال، فلاشك أنهم يستفيدون بدورهم من هذه الوضعية. إن نفوذهم ينبني بالدرجة الأولى على التبجيل الذي يحظون به داخل القبائل المتمردة، كما تستفيد الزاوية من العلاقات التي تربطها بالسلطان وممثليه. ليس في وسع أتباع الزاوية أن يعارضوا مثل هذه العلاقات، فالصلحاء يعتبرون قدوة المسلمين على المستوى المحلي، مما يفرض عليهم تلبية جملة من الالتزامات إزاء السلطان الذي يجمع بين الرئاسة السياسية والإمامة. إن نفوذ الصلحاء بين القبائل المتمردة رأس مال يمكنهم استثماره في إطار علاقتهم مع المخزن، وهذا ما يفسر سخاء هذا الأخير وإقدام رجال الزاوية على طلب الاقطاعات من السلطان دون تردد كغيرهم من ذوي النفوذ.

إننا نجهل كل شيء عن علاقات السلطان مع زاوية أحنصال بعد 1711 وإلى حدود 1732 ــ 1733 عندما وقع نزاع بين سيدي يوسف أحنصال ومولاي عبد الله بن اسماعيل[41]. هل حاول المرابط استغلال ضعف المخزن وظروف الفتنة للقيام بمحاولة عسكرية ــ سياسية تستهدف الاستيلاء على الحكم؟

ليس لدينا أي دليل مباشر لاعطاء جواب قاطع عن هذا السؤال. سنكتفي فقط بذكر بعض المعطيات التي تشير إلى امكانية وجود محاولة في هذا الاتجاه.

إن الوثائق الرسمية التي اعتمدنا عليها سابقا تترك لدى الدارس انطباعا بأن مفاوضات رسمية تمت بين المخزن والحنصاليين، لكن العلاقات بين الطرفين تظل

(41) M. MORSY. — op. cit., p. 14

غامضة . يحاول السلطان اقناع زواره بأن سر نجاح الزوايا يكمن في خدمة المخزن ، ويستفاد من ذلك أن العلاقات لم تكن على أحسن ما يرام بينه وبين الحنصاليين . ومما يعزز هذا الافتراض أن السلطان سُرَّ بحسن الاستعداد الذي لمسه لدَى مخاطبيه . ويستفاد من هذه الملاحظة أن الحنصاليين ليست لهم سمعة حسنة في الدوائر العليا للمخزن ، نظرا لما يربطهم من علاقات وطيدة مع المتمردين ، خصوصا وأن محاولة سيدي يوسف أحنصال تذكر بمحاولة الزاوية الدلائية الحديثة العهد آنذاك .

هل يمكن اعتبار المحاولة الحنصالية امتداداً للحركة الدلائية ؟ إن ماگالي مورسي تفترض ذلك[42] . سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض المعطيات التي تعزز إلى حد ما هذا الافتراض . تتعلق هذه المعطيات بمواقف سيدي سعيد أحنصال وشعوره إزاء المخزن بصدد هذا الموضوع ، نجد في كتب التراجم معطيات هامة لكن غير مباشرة لأنها لا تتعلق بسيدي سعيد أحنصال نفسه ، بل بشيخه سيدي علي بن عبد الرحمان . إن سيرة هذا الصالح تنير طبيعة الرصيد الذي ورثه تلميذه وخلفه سعيد أحنصال .

ولد سيدي علي بن عبد الرحمان سنة 1609 بوادي درعة[43] . بعد حفظ القرآن ، أخذ الطريقة بزاوية تامگروت عن عبد الله بن حسين الرگي شيخ امحمد ابن ناصر مؤسس الزاوية الناصرية . بعد ذلك قضَى سيدي علي كغيره من المريدين مدة طويلة في التجوال ساح أثناءها عبر مختلف المناطق : ذهب أولا إلى سوس حيث خدم رئيس تازروالت الذي أمّنه مدة على بيت ماله ، ثم غادر بعد ذلك سوس لزيارة ضريح سيدي يعزى . وذات ليلة ، وقف عليه الولي وأمره بالذهاب إلى الزاوية الدلائية فمكث بها مدة ثم قصد زاوية وَاويزْغتْ ، وهناك أخذ الطريقة عن سيدي امحمد الدادسي أحد تلامذة أبي بكر الدلائي .

تقلد سيدي علي زمام الأمر بالزاوية بعد موت الدادسي ، وتركها بدوره لأبي

(42) المرجع السابق، ص 32 وما تلاها.
(43) الافراني. — المرجع السابق، ص 244.

عثمان سعيد أحنصال سنة 1680 [44] . وهكذا فإن سيدي علي بن عبد الرحمان زار المركزين اللذين عرفا أهم نشاط ديني وسياسي في النصف الأول من القرن السابع عشر. ويبدو أنه أقام علاقات أوطد مع الزاوية الدلائية ، ولعل هذه العلاقات هي السبب في المصاعب التي لقيها مع السلطان المولى الرشيد. وبالفعل ، كانت شهرة الولي وكثرة أتباعه تثيران قلق السلطان. يروي المترجمون أن الزاوية نكبت ثم ألقي برئيسها في السجن بمدينة مراكش ، ولم يطلق سراحه إلا بعد وفاة السلطان. إن الارث الذي تركه سيدي علي بن عبد الرحمان لخليفته سعيد يتضمن علاقات صعبة مع المخزن توازيها علاقات ممتازة مع آيت عطا وتعلق خاص بالزاوية الدلائية. من هذا المنطلق تتضح جذور المغامرة السياسية ــ العسكرية التي خاضها سيدي يوسف أحنصال بعد مرور ثلاثين سنة وربما كانت هذه المغامرة امتدادا للحركة الدلائية بمساندة قبائل الأطلس الكبير الأوسط المنشقة عن طاعة المخزن.

تذكر هذه المحاولة بمحاولات أخرى تستهدف الاستيلاء على الحكم المركزي. وإن كنا نجهل الأهداف البعيدة التي كانت وراء تحركات سيدي يوسف ، فمن المؤكد أنه ساهم في الصراعات التي نشبت بين أبناء المولى اسماعيل من أجل السلطة. ومن جهة أخرى يبدو أن الطموح الشخصي هو العامل الوحيد الذي يفسر قيام سيدي يوسف ضد مولاي عبد الله ، إذ لم يساند المرابط أي مطالب بالعرش. وكيف ما كان الأمر ، فإن حركة سيدي يوسف كانت تتوفر على أهم الشروط السياسية والعسكرية الضرورية للمطالبة بالحكم : فهناك مشروعية الشرف (لأن الزاوية الحنصالية تدعي الانتساب إلى السلالة الادريسية على غرار بقية الزوايا القوية التي يبجلها آيت عطا) ؛ وهناك مساندة حلف قوي من القبائل المتمردة ، من بينها

---

(44) بصدد كل هذه النقط، راجع مؤلفات الافراني، وابن ناصر والحضيكي المذكورة آنفا.

ــ بصدد حياة سيدي علي بن عبد الرحمان، راجع كذلك أحمد بن امحمد بن امحمد بن يعقوب الولالي. ــ **مباحث الأنوار**، مخطوط، الخزانة العامة، الرباط رقم د 390، ص 13 ــ 14.

ــ حول الولالي (درّس في الزاوية الدلائية، وعاصر سيدي علي)، راجع محمد حجي. ــ **الزاوية الدلائية**، المطبعة الوطنية، الرباط 1964، ص 123 ــ 124.

ــ حول الدادسي، راجع محمد المهدي الفاسي. ــ **ممتع الأسماع**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 2297، ص 122.

آيت عطا ، وقد تكون الرواية الشفوية المحلية صادقة عندما تتحدث عن «ملوك» أحنصال (إكّلدَانْ ، ج . أكّليدْ) . على كل حال فإن محاولة سيدي يوسف وما رافقها من حيثيات تجعلنا أمام ما يشبه ظاهرة «العتبة» التي يتحدث عنها جاك بيرك[45] ، حيث يتجاوز نشاط الصلحاء حدود المجال الديني ليتحول إلى تحرك ذي طابع دنيوي . فعوض أن نساير الانقساميين الذين يُسقطون على الولي صورة تجعل منه الحَكم المسالم ، أليس من الأفضل أن ننظر إليه في إطار الحركية التي تقوده من المسالمة إلى النشاط السياسي المكشوف ، ومنه إلى الحرب ومحاولة الاستيلاء على السلطة ؟ وهكذا فإن حالة التمرد المعروفة بالسيبة — التي تزود الصلحاء بالمقاتلين— ليست وضعية قائمة أساسها الشعور القبلي والعصيان الجبائي ، بل هي عبارة عن قوَى كامنة ومصدر للتجدد السياسي ومناهضة السلطة الحاكمة. لا يتعلق الأمر إذن بمجرد «فوضَى» انقسامية .

إن استيعاب تأرجح الصلحاء بين موقف المسالمة والنشاط السياسي — العسكري ليفرض القيام بتحريات تاريخية مطولة تساعد على ضبط سياق المعلومات التي يقدمها المخبرون . إن منهج كَلنير يتضمن مفارقة واضحة : فهو يحاول القيام بإعادة تركيب لنموذج تاريخي ، ومع ذلك فهو يضع التاريخ جانبا. والواقع أننا بدون شك أمام عملية إعادة تركيب ، فحينما قام كَلنير بتحرياته ، كانت منطقة أحنصال قد عاشت نصف قرن من التحولات على إثر الاحتلال الاستعماري . إن ما عاينه كَلنير ، سواء على مستوَى البنية الاجتماعية أو فيما يتعلق بدور الصلحاء داخل هذه البنية ، يختلف لا محالة عما كان عليه الوضع خلال القرن التاسع عشر ، نظرا لما عرفته المنطقة من تقلبات عميقة .

وفي نهاية هذا العرض ، نود إبداء بعض الملاحظات حول العلاقة بين التاريخ والبنية بصدد مسألة معينة تتعلق بالعوامل التي تحدد اختيار شجرة نسب خاصة تعرف بها القسمات الاجتماعية . لقد عبر كَلنير عن تفضيله للفرضية البنيوية عندما

---

(45) Structures sociales du Haut-Atlas, op. cit., p.90

راجع كذلك لنفس المؤلف.

Al youssi ou problèmes de la culture marocaine au XVIIe s., Paris — lahaye, Mouton, pp. 85 — 86.

تطرق لهذه النقطة أثناء دراسته لأهم السلالات الخنصالية المعاصرة[46]. ولتبرير هذا الاختيار قدم برهانين اثنين هما :

ا — ليس الجد سوَى نقطة التقاء صورية ، فهو إما تعبير عن جنس ، أو تعبير عن اختلاف نوعي في إطار تعريف (مثلا : أولاد س من ضمن أولادي) .

ب — إن حقيقة الروايات المتداولة حول الأسلاف أهم في حد ذاتها من حقيقة الأشخاص المتحدث عنهم . والدليل على ذلك، حسب ݣلنير، أن الرواية الواحدة تقفز من شخص لآخر وتنسُب لشخص صفات نسبت من قبل لشخص آخر ، بل وتخلط بين الأشخاص من دون أن يثير هذا التناقض انزعاج الراوي .

انطلاقا من هذين الاعتبارين ، يستخلص ݣلنير أن الدور الذي يقوم به الأجداد في الوقت الراهن (تشخيص الفئات ، وما ينتج عن ذلك من تحديد لموقعها ولإلتزاماتها ، وكذا تحديد مستويات التعبئة في حالة نشوب أي صراع مكشوف) هذا الدور هو الذي يفسر التاريخ وليس العكس .

بعبارة أخرى ، ليس الدور التاريخي الذي قام به الأجداد السبب الرئيسي لادراجهم في شجرة النسب .

إن الاعتماد على الجد لتعريف المجموعات داخل البنية القبلية مسألة بديهية : نسق للتصنيف على غرار أي نسق آخر . لكن نشير إلى أن المرجع الجماعي ليس بالضرورة اسم شخص[47] . بالطبع ، يمكن تأويل هذه الملاحظة في اتجاه فرضية ݣلنير الذي يعتبر أن الجد ليس سوَى تجريد ضروري للتعريف . لكن يمكن أن يعني ذلك أيضا أن عدم استعمال اسم شخصي جاء نتيجة لتعذر وجوده ، أو لأن الذاكرة التاريخية للجماعة لم تحتفظ بشخصية أثرت بصورة ملحوظة في مجرَى حياة الجماعة. إن هذه المسألة تؤدي بنا إلى مناقشة البرهانين اللذين اعتمد عليهما ݣلنير .

صحيح أنه بالنسبة للحالة المعروضة ، ليس هناك وثائق مكتوبة حول الحياة الحقيقية للأشخاص . لكن هناك أسلافاً من قبلهم كان لهم دور «ملموس» أثّر على

(46) E. GELLNER. — Saints..., op. cit., pp. 184 — 185

(47) كثيرا ما تحمل المجموعات أسماء أماكن أو نباتات، بل أحيانا أسماء حيوانات.

معاصريهم وعلى الأجيال اللاَّحقة ، أمثال سيدي سعيد أوعثمان وسيدي يوسف أوسعيد اللذين وضعا أسس هوية الجماعة الحنصالية ، وحددا بنشاطهما مصير الزاوية . من المؤكد أن النسب يحتفظ بهما من أجل التعريف ، لكن يستحيل فصل نشاطهما وشخصيتهما عما تخصهم به الذاكرة النسبية من إجلال . إن ضرورة التعريف بجماعة في طور النشوء وافقت في هذه الحالة حقيقة الواقع التاريخي .

يبدو البرهان الثاني الذي يقدمه كُلنير أقرب من الواقع . إن الخطاب الهَجْيُوغْرافي والأسطورة يخترقان أبطالها إذا صح هذا التعبير ، ويكيِّفانهما حسب الظروف أو حسب مصالح الراوي واهتمامات متلقي الرواية . لكن هنا يتعين على الباحث أن يلزم الحذر ، لأن كُلنير لم يميز بما فيه الكفاية ، داخل مضمون الأسطورة ، بين ما يذكِّر بقاعدة أو يصورها أو يؤسسها ، وبين ما يحيل على الواقع التاريخي . صحيح أن الأساطير تخترق أبطالها وتدعم صورتهم ؛ يكفي للإقتناع بذلك أن نلقي نظرة ولو سطحية على سير الصلحاء التي تزخر بها الروايات المجيوغرافية والأساطير وكتب التراجم . لكن عندما نتأمل في هذه النقطة بالذات ، نتوصل إلى ملاحظة تفرض نفسها : فالوليُّ وقاعدة الولاية ظاهرتان متلازمتان تعبر كل منهما عن الأخرى ، وهذا ما يفسر أن أشخاصا مختلفين يوصفون بنفس الأوصاف عندما يتبوَّأون مقام الصلاح رغم تباعدهم على مستوَى الزمان والمكان ، وتنسب إليهم نفس الكرامات . إن الأسطورة تصنف الولي وأمثاله في إطار مقولات معيَّنة سلفا : كريم ، فاضل ، يقوم الليل ويصوم النهار ، يفوض أمره للمشيئة الربانية ، الخ . فكأن هذه المقولات ليست خاصة بصالح معين ، بل هي مجرد قاعدة يصر المترجمون الأتقياء على وضع أبطالهم داخل سياقها .

إننا أمام لعبة يمكن التنبؤ بنتائجها سلفا كما يقال . يبقَى أن القاعدة تبرز من خلال روايات تتصل بوقائع ماضية ، وأن هذه الوقائع تعيَّن في أماكن بأسمائها وبمشاركة شخصيات تتحرك داخل جماعات تعرَّف بأسمائها . إن الرواية تعبر أيضا عن أنماط من السلوك والمواقف . كل ذلك يهم المؤرخ . إن الأوضاع التي تصورها الأسطورة ، وكذلك الأشخاص والجماعات والأماكن ، كل هذه العناصر تحدد الإطار الذي يتحرك داخله البطل ، وتوفر للتاريخ مواد مفيدة تتجلى علاقتها بالتاريخ الواقعي في غالب الأحيان إذا ما دُرست بمنهاج ملائم . وقُورنت بوقائع

تثبتها مصادر أخرى . من هذا المنظور ، تتجلى ضرورة العودة للتاريخ لتجنب السقوط في التأويلات التعسفية .

لنأخذ بعض الأمثلة . طلب سعيد أوعثمان ، قبيل وفاته ، من ابنه سيدي يوسف أن لا يستجيب لطلب زائر سيأتي عنده ذات يوم وسيجلس فوق صخرة معينة أمام الزاوية . لم ينفذ سيدي يوسف نصيحة والده ؛ فعندما زاره سلطان مكناس واستغاث به لاسترجاع ملكه ، آزره الولي ، لكن المغامرة آلت إلى نتائج وخيمة لأن آيت عطا هجموا على الزاوية في غيابه وأضرموا فيها النار[48] .

هذه إحدى كرامات سيدي سعيد أحنصال . فهو يتنبأ بالمستقبل . إن هذه الرواية عبارة عن أسطورة ، إلا أنها تتخللها عناصر من الزمان والمكان : مكناس عاصمة المُلك في القرن السابع عشر ، وبعض الأسماء المذكورة مثل آيت عطا[49] . من الواضح أن المضمون التاريخي لا يتجلى إلا عندما نقرأ الأسطورة على ضوء وثائق أخرى ، وعندما يتضح لنا الدور الذي لعبه سيدي يوسف في الصراعات التي نشبت بين المطالبين بالعرش غداة موت المولى اسماعيل . إن المضمون التاريخي للأسطورة ينكشف كذلك عندما نستحضر العلاقات الموجودة بين آيت عطا وآيت سخمان وأحنصال . ومن المعلوم أن القبيلتين الصنهاجيتين شكلتا خطرا على آيت عتاب ، مما جعل هؤلاء يتحركون نحو السهل في موقع يحاصره المخزن من جهة والقبائل المتمردة من جهة أخرى . وأخيرا يساعد البحث الاثنوغرافي على إثبات التطابق الموجود بين الأسطورة والتاريخ . هكذا اتضح أن هناك جماعات داخل آيت عتّاب يرجع أصلها إلى قبيلة قديمة (آيت واشْرْ) طردتها آيت عتّابْ وأحنصال من منطقتها الأصلية . هكذا يسلط بعض الضوء على مسألة مساهمة آيت عتّاب في إلحاق الهزيمة بسيدي يوسف أحنصال .

لنأخذ الآن مثالا آخر تختلط فيه الأسطورة – حسب تعبير كْلنير– بين الأشخاص . لقد وصل دادّ سعيد أوعثمان والسي يوسف إلى المنطقة بعدما تتلمذ على سيدي أبي محمد صالح. خصصت قبائل آيت تاڭلاً للولي استقبالا حسنا ، لكن

---

(48) بصدد هذه الأسطورة، راجع موريي. – المرجع السابق.

(49) وهي قبيلة تقطن حاليا بمنطقة ديرْ بني ملال.

بعضها أبدَى له العداء. استغاث دَادًا سعيد بدَادًا عَطّا الذي هب لنجدته وطرد مجموع قبائل تاكّلاً من المنطقة. هذه كرامة أخرى لأن دَادًا سعيد استطاع أن يبلغ نداءه رغم بعد المسافة. لقد صدرت نفس الكرامة عن العديد من الصلحاء من قبله. إن حقيقة الأسطورة تتجاوز حقيقة الشخصية. زد على ذلك أن الأسطورة تخلط، على ما يبدو، بين سعيد أحنصال الذي عاش في القرن الثالث عشر وسعيد الذي عاش في القرن السابع عشر. إن اتحادية آيت عطا لم يكن لها وجود في القرن الثالث عشر. لكن كيفما كانت تناقضات الرواية، فإنها رغم ذلك تعكس واقعا تاريخيا: العلاقة التي تربط بين توسع أحنصال وتوسع آيت عطا في المنطقة، وهي علاقة تثبتها مصادر أخرى.

إن دور الجد كعنصر تصنيف يتطابق مع دوره التاريخي، سواء بالنسبة لسيدي سعيد أوعثمان أو بالنسبة لسيدي يوسف. ورغم ما ادّعاه كّلنير، فإن التاريخ يندس بين ثنايا الأسطورة، كما أن الأسلاف الذين تتحدث عنهم الأنساب ليسوا علامات مجردة أو شخصيات بدون كثافة تاريخية.

عروض بيبليوغرافية

المصادر التاريخية المدونة
في العصر العلوي الثاني (*)

المحاضرة السادسة عشرة

محمد المنوني
كلية الآداب ـــ الرباط

نقط المحاضرة :

ـــ مدخل قصير.
ـــ حوليات .
ـــ مصدر عن تحرير مدينة الجديدة.
ـــ تراجم على الطبقات .
ـــ تراجم الأفراد.
ـــ مدونات المناقب .
ـــ الفهارس وما إليها .
ـــ الأنساب .
ـــ الرحلات .
ـــ مجموعات أدبية .
ـــ كناشات .
ـــ مؤلفان من خارج المغرب .
ـــ مؤلفات تختزن معلومات دفينة .
ـــ الوثائق .

العـرض :

يتزامن هذا العصر مع أيام السلطان العلوي محمد الثالث ، فيبتدئ من ولايته عام 1171 / 1757 ، إلى أن ينتهي بوفاته عند سنة 1204 / 1790 .

وقد جاء التاريخ الأخير يقارب نهاية العصر الحديث : سنة 1789 ، فكان من

(*) قامت الكلية بطبع المحاضرات السابقة في كتاب خاص بعنوان «المصادر العربية لتاريخ المغرب» وستوالي نشر بقية المحاضرات على صفحات المجلة.

المناسب وجود تجاوب — إلى حد — مع التقسيم العالمي للعصور التاريخية ، وصار هذا مبررا للوقوف بالعصر العلوي الثاني عند وفاة محمد الثالث .

وقد عرفت هذه الفترة تقدما — نسبيا — في تدوين التراجم والأحداث ، ولمع — مع ذلك — إشارات تساير النقد التاريخي . وذلك ما يلاحظ في مؤلفات محمد بن الطيب القادري ، وإلى حد يذكر معه ابن ابراهيم الدكالي في تقاييده التاريخية .

على أن الضعيف الرباطي يمتاز برصد — أكثر — للأحداث التي عايشها ، مع ابرازها في صورتها الواقعية ، غير أنه تأخرت وفاته إلى ما بعد هذا العصر ، مما يطرح تأجيل عرض تاريخه إلى العصر الثالث حيث كانت وفاته حسب الخطة التي سارت عليها هذه المحاضرات ، فتذكر المصدر المعني عند العصر الذي توفي به مؤلفه .

أ — حوليـات :

590 — «تقاييد تاريخية» لابن ابراهيم الدكالي : أحمد بن محمد الخياط بن قاسم المشنزائي ثم الفاسي ، كان بقيد الحياة أواسط عام 1182 / 1768 .

دونها على شكل يوميات تاريخية ، فيسجل الأحداث التي عاصرها : من أواخر العهد الاسماعيلي حتى عام 1182 / 1768 .

وهو يتحرى في عروضه ، ويعقب عليها — مرات — بما ينم عن تجرد وغيرة .

وبالمقارنة بينه وبين الزياني في الترجمان والبستان : يتبين أن هذا الأخير أفاد من ابن ابراهيم .

ومرة أخرى : فإن هذه المقارنة تلح على إعادة النظر في بعض ما يذكره الزياني ، وتصحيحه من المذكرات الخياطية .

منها مخطوطة في خزانة خاصة بالرباط ، ووردت فقرات عديدة منها عند ابن زيدان في «اتحاف أعلام الناس» .

591 — «نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني» ، للقادري : محمد بن الطيب بن عبد السلام الحسني الفاسي ، ت 1187 / 1773 .

هدف فيه للتعريف بفترة ما بين بداية القرن الهجري 11 حتّى أواخر ق 12 ، فيترجم للنابهين ـ في مختلف المجالات ـ تراجم قصيرة في الغالب ، ويذكر ـ مع ذلك ـ ملخصات للأحداث : دون أن يتقيد بالنطاق المحلي ، ويتعدى ذلك ـ أحيانا ـ إلى ذكر الشخصيات والأحداث في خارج المغرب .

وهو يسير حسب القاعدة الزمنية ، فيبتدئ من العام الأول من العشرة الأولى ، ثم العام الثاني ... وهكذا مع العشرة الثانية إلى تمام المائة 11 ، ويسير على نفس المنهج في المائة 12 إلى ما بعد 1180هـ .

ويزيد في أهمية الكتاب أن مؤلفه يتحلى بالنزاهة في أحكامه ، ولا يحجم ـ عند الاقتضاء ـ عن استخدام النقد للشخصيات ومساق الأحداث .

ومن الجدير بالذكر أن نشر المثاني تعرف منه نسختان : واحدة تعتبر صغرى ، وهي المنشورة ـ من عام 1310هـ ـ بالمطبعة الحجرية الفاسية في سفرين :

الأول : 277 ص عدا الفهرس .

والثاني : 307 ص عدا الفهرس والكلمة الختاميه .

وعن هذه الطبعة كانت ترجمة أقسام منه إلى الفرنسية .

ومن مخطوطات النسخة الصغرى : مسودة المؤلف خ.م ، 9837 .

وإلى هذه الصغرَى توجد نسخة أخرى بها اضافات في اثنائها ، وتراجم مزيدة بآخرها ، فتسمى ـ لذلك ـ كبرَى ، ويعرف ـ الآن ـ من مخطوطات هذه أربعة :

1 ـ خ.ع.ك 2253 : في سفرين .
2 ـ خ.م. 906 : في سفر مبتور الآخر .
3 ـ مخطوطة الأستاذ المرحوم عبد السلام ابن سودة : في مجلد .
4 ـ قطعة في مكتبة البودليان بجامعة اكسفورد بانكلترا ، بها حوادث نشر المثاني دون التراجم .

وعن النسخة الكبرَى بدئ في طبع «نشر المثاني» ، طبعة عصرية ، فصدر الجزء الأول عن دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر عام 1397 / 1977 :

بتحقيق الأستاذين : محمد حجي وأحمد التوفيق : في حجم قريب من الكبير ، يشتمل على 380 ص عدا التقديم والفهرس .

وبتحقيق الأستاذين المنوه بهما : صدر الجزء الثاني عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء عام 1402 / 1982 : 406 ص عدا الفهرس : (منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر) .

وبعنوان : حوليات نشر المثاني» نشرت قطعة البودليان ، تقديم وتحقيق الأستاذ نورمان سيكار : بمبادرة المعهد الجامعي للبحث العلمي بالمغرب سنة 1978 ، فصدرت في حجم صغير يشتمل على 143 ص تقديما ونصا وتعاليق .

ونعود إلى اضافات «نشر المثاني» ، فنشير إلى أن قسما منها يتسم بمنهجية المؤلف ، فيكون من زياداته ، وقد أشار القادري في افتتاحية النسخة المطبوعة بفاس ص 3 : إلى بعض المزيد الملحق بالكتاب .

وإلى هذا : توجد بالنسخة الكبرى إضافات بعيدة ـ كل البعد ـ عن أسلوب القادري في النسخة الصغرى : مخطوطها ومطبوعها ، ولا يستبعد أنها من زيادات قادري آخر : هو عبد السلام بن عبد الله بن الخياط القادري ، وذلك ما يبدو ـ جليا ـ عند مقارنة الإضافات ـ في تعابيرها وروحها ـ مع أسلوب التحفة القادرية وهي من تأليف المذكور .

592 ـ وقد اختصر محمد بن الطيب القادري «نشر المثاني» ، في مؤلف صغير باسم «التقاط الدرر . ومستفاد المواعظ والعبر ، من أخبار أعيان المائة الحادية والثانية عشر» .

وإلى جانب بعض الزيادات على الأصل المطبوع : ذيله المؤلف بخاتمة تضيف معلومات جديدة بينها تراجم تتجاوز عام 1180هـ ، مع ترجمة ذاتية للمؤلف ، ثم كان الفراغ من تبييضه ظهر يوم 27 صفر 1182هـ .

وبين مخطوطاته نشير إلى ست نسخ :

خ.ع.د 184 .
خ.ع.د 676 .

خ.ع.د 2619 .
خ.م. 122 .
خ.م. 10913 .

يضاف لهذه نسخة في خزانة خاصة بخط المؤلف عدا الصفحة الأولى : بخط عبد السلام بن أحمد الفاسي .

وعن هذه النسخة وسواها : حقق «التقاط الدرر» الأستاذ هاشم العلوي القاسمي : في رسالة جامعية صدرها بمقدمة تحليلية عن أهم المواضيع التاريخية الواردة في الكتاب .

ب – مصدر عن تحرير مدينة الجديدة

593 – «الحلل البهجة ، في فتح ثغر البريجة» : (مدينة الجديدة الحالية) ، تأليف المسلّاني : محمد بن القاسم بن محمد المراكشي ، كان بقيد الحياة آخر عام 1183 / 1778 .

صنفها في ثلاثة أبواب : الأول : في ذكر العاهل الذي أشرف على تحرير المدينة : محمد بن عبد الله العلوي .

الثاني : وصف موكب نفس السلطان عند خروجه من مراكش في اتجاه الجديدة ، مع وصف قتال المسلمين للبرتغاليين ، وكيفية حصارهم .

الثالث : في ذكر تحرير البريجة ، ودخول المغاربة لها ، وما أصابهم من مكيدة ألغاز البارود : في التاريخ المشار له .

خ.م 6977 : 27 ورقة في حجم متوسط .
خ.ع.د 1328 : 20 ورقة من نفس الحجم .
خ.ع.د 3463 .

حللها ابن ابراهيم في «الاعلام» : المطبعة الملكية 6 / 78 – 80 .

جـ – تراجم على الطبقات .

594 – ولمحمد بن الطيب القادري أيضا : «الإكليل والتاج ، في تذييل

كفاية المحتاج ، مع زيادة مناسبة لمن إليها يحتاج».

ذيل به على «كفاية المحتاج» لأحمد بابا التكروري ، سابقة الذكر عند رقم 328 ، وكان هذا المصدر في موضوع تراجم المالكية الذين ذيل بهم مؤلفه على «الديباج المذهب» ، لابن فرحون ، وهو المشار إليه عند رقم 190 .

وكتاب «الإكليل والتاج» ، سار فيه مؤلفه على ترتيب المترجمين حسب التهجية المغربية ، ورتب كل حرف على الطبقات غالبا .

فيترجم العلماء والصلحاء بعد زمن مؤلف «الكفاية» إلى عصره .

ويضيف لهم آخرين ليسوا من المالكية ، غير أنهم اشتهرت مؤلفاتهم عند هؤلاء وغيرهم .

كما يستدرك جماعات أغفلهم مؤلف «الكفاية» أو «الديباج» ، وهم من موضوعها .

وأخيرا : يعقب المؤلف بتراجم أصحاب الكنى ، ثم الألقاب ، ثم النساء .

يعرف منه مخطوطتان خ.م. : الأولى 1897 : مكتوبة من مبيضة المؤلف في 99 ورقة من قطع كبير.

الثانية : 3717 في حجم متوسط .

595 • «طبقات الحضيكي» : محمد — بفتح أوله — بن أحمد بن عبد الله ، السوسي الجزولي اللكوسي ثم الايسي ، ت 1189 / 1775 .

ألفها على الأبجدية المشرقية ، ورتب المترجمين — عند كل حرف — على القرون ، بدءا من العاشر حتى الثاني عشر هـ ، وقليلا يترجم لأفراد من المائة التاسعة ، ولما تقل الأسماء في بعض الحروف : يعدل عن توزيعها على القرون .

وإلى جانب السوسيين : توجد بالكتاب أسماء كثيرة من باقي المغرب ، وقليلا من خارجه .

وقد استوعب المؤلف جميع أشياخه وأشياخهم : مغاربة ومشارقة ، وترجم لجماعة لم يسبق إلى التعريف بها .

والكتاب منشور في جزءين من حجم متوسط : الأول : 240 ص ، والثاني : 410 ص : عدا الفهرس فيهما ، وكان نشره في المطبعة العربية بالدار البيضاء ، عام 1355 — 1358 .

وبين مخطوطاته مصورتان —على الورق— يرجع إليهما للمقارنة : خ.ع.د 1123 .

خ.م.ز 68 .

مع مخطوطة أصلية : خ.ع.ك 2328 .

د – تراجم الأفراد :

596 — «المورد الهني بأخبار الإمام المولى عبد السلام الشريف القادري الحسني» : مؤلفه هو الفاسي : محمد بن أحمد بن محمد —بفتح أولهما— بن عبد القادر الفهري ، ت 1179 / 1765 .

ألفه للتعريف بالشيخ عبد السلام القادري مار الذكر عند رقم 397— وأودعه افادات مهمة ، موزعا ذلك بين أربعة أبواب .

الأول : في متعلمه وأساتذته .
الثاني : في سيرته ومعارفه .
الثالث : ارتسامات معاصريه عنه .
الرابع : في ذكر تلامذته .

خ.ع.ك 1234 / 8 . ص 227— 275 .

مكتبة كلية الآداب بالرباط : 252 / 2 .

597 — «تحفة الفضلاء الاعلام ، في التعريف بالشيخ أبي عبد الله البناني بن عبد السلام» تأليف ولده عبد الكريم ، ت 1196 / 1782 .

صنفه في مقدمة واثني عشر بابا وخاتمة ، غير أن الموجود منه يقف خلال الباب السادس .

فيذكر في الباب الأول مولد المترجم ومتعلمه الأولي، مع بعض أخبار والده عبد السلام بن حمدون، ثم نسب القبيل البناني.

ويخصص الباب الثاني لأشياخ صاحب الترجمة: دراسة واجازة.

وفي الباب الثالث: يثبت نصوص استدعاءاته للاجازة من أشياخه، مع نصوص اجازاتهم، فضلا عن أسماء مؤلفاته.

الباب الرابع: في مسلسلاته وأسانيده.

الباب الخامس: نصوص مقيداته على تفسيري البيضاوي والجلالين.

الباب السادس: نصوص مقيداته على صحيح البخاري، حيث يقف الموجود منها أثناء تعاليق كتاب الأدب.

يعرف منه — في خزانة خاصة — سفر يشتمل على 297 ص في حجم قريب من الكبير، مكتوب بخط دقيق مدموج هو خط مؤلفه.

598 — والخبر عن ظهور الفقيه العياشي بهذه البلاد، وذكر سبب قيامه بوظيفة الجهاد»: مؤلفه هو أملاق: عبد القاهر بن محمد بن أحمد المتيوي، كان بقيد الحياة أواخر المائة الهجرية 13 / 18.

عرف فيه بالبطل المغربي محمد بن أحمد العياشي المجاهد الشهير.

وأهمية الكتاب في احتفاظه بنصوص الرسائل المتبادلة بين العياشي وبين الدلائيين، مع الرسائل التي يبعث بها للمدن الساحلية.

خ.ع.د 91.
خ.ع.د 380.
خ.ع.د 2560 / 1.

هـ – مدونات المناقب

تكررت الإشارة في محاضرات سابقة — إلى دور كتب المناقب في الكشف عن معلومات تاريخية قد لا توجد — اطلاقا — بالمصادر الموضوعية، ومن نماذجها في الفترة التي نعرضها:

599 ــ «جواهر الأصداف في جمع مناقب الأسلاف» : اسم أرجوزة من نظم أبي عيسَى الفاسي : المهدي بن طاهر بن يوسف الفهري ، القصري ثم التطواني ، ت 1178 / 1764 .

استوعب فيها ذكر النابهين من البيت الفاسي الفهري : علماء وصلحاء وأدباء... ووزع التعريف بهم بين أبواب وفصول حتَّى انتهَى إلى عصره .

يقع الموجود منها في نحو 400 بيت ، وذلك هو الذي نشره المؤرخ محمد داود في «تاريخ تطوان» ، 3 / 69 ــ 84 .

600 ــ «الروض اليانع الفائح في مناقب أبي عبد الله محمد المدعو بالصالح» : تأليف أبي علي المعداني : الحسن بن محمد الهداجي التادلي ، ت بعد 1180 / 1767 .

أفاض فيه في ذكر مناقب الشيخ محمد الصالح الشرقاوي العمري دفين بجعد ، وترد ــ خلال ذلك ــ طائفة من الأخبار وبعض التراجم والوفيات والمراسلات ، وفيها ما يسد فراغات بالمصادر الأخرى ، وبالخصوص عن منطقة تادلا وما إليها .

خ.ع.د 1835 : في سفر يشتمل على 198 ورقة .
خ.م 61 : جزءان : 183 × 149 .
خ.ع.ك 2260 : جزءان في مجلد .
خ.ع.ك 2369 : في سفر .
خ.ع.ك 2371 / 1 .
خ.ع.ج 86 .

601 ــ «الزهر الباسم ، في مناقب الشيخ سيدي قاسم ، ومآثر من له من الأشياخ والاتباع أهل المكارم» ، لمحمد بن الطيب القادري ، سابق الذكر عند رقم 591 .

ومن عنوان الكتاب يتبين مضمونه ، فيترجم المؤلف ــ أصالة ــ للشيخ أبي الفضل قاسم الخصاصي دفين فاس ، ويضيف ــ إلى مناقبه ــ مآثر أشياخه وتلامذته : مجموعة من التراجم تتناثر بين ثمانيه أبواب .

خ.ع.د 1778 : في سفر.
خ.ع.ك 2318 في سفر.
خ.ع.ج 580 في سفر.
خ.م. 685 في سفر.

602 — «الكوكب الضاوي، في اكمال معتمد الراوي، بمناقب سيد أحمد الشاوي»، لمحمد بن الطيب القادري المتكرر الذكر.

ومعتمد الراوي المشار له في العنوان: سبق ذكره عند رقم 422، وهو من تأليف عبد السلام القادري جد مؤلف التكميل.

خ.ع.د 799 : مبتور الآخر.

603 — وللقادري أيضا: أرجوزة باسم «فريدة الدر الصفي، في وصف ما أبدَى الجمال اليوسفي».

وهي في البيت الفاسي الفهري، فيستهلها بالإشارة إلى مآثر أبي المحاسن يوسف الفاسي، ويعقب بذكر العلماء وأصحاب الخطط من ذريته إلى عصر الناظم.

والأرجوزة منشورة بذيل «عناية أولي المجد...» آتية الذكر: ص 87 — 104 : المطبعة الجديدة بفاس سنة 1347هـ.

ومنها مخطوطة خ.ع.ك 1234 / 3.

604 — «يتيمة العقود الوسطَى، في مناقب الشيخ أبي عبد الله محمد المعطي...» مؤلفها هو العيدوني: محمد بن عبد الكريم البجعدي، ت 1189 / 1775.

ترجم فيها للشيخ محمد المعطي الشرقاوي العمري دفين بجعد، ومؤلف «ذخيرة المحتاج...»، وأضاف له تراجم والده محمد الصالح، وآبائهما وأجدادهما، وتوسع في عرض مآثرهم، فتأتي — أثناء ذلك — أخبار وتراجم ومراسلات، تهم — بالدرجة الأولى — مجتمع تادلا وما إليها.

خ.ع.ك : 305، في 466 ص : ناقص.

خ.ع.ك : 2306 .

خ.ع.ك : 283 : الجزء الثاني .

خ.ع.ك : 961 .

605 ـ «تحفة الاخوان ، بعض مناقب شرفاء وزان» ، مؤلفها هو الطاهري : أحمد دعي حمدون بن محمد بن حمدون ، الحسني الجوطي الفاسي ، ت 1191 / 1777 .

منشورة بالمطبعة الحجرية الفاسية عام 1324هـ : في سفر متوسط الحجم يشتمل على 340 ص .

وبين مخطوطاتها توجد نسخة بخط المؤلف : خ.م.ز 1212 .

606 ـ «النور الشامل ، في مناقب فحل الرجال الكامل» ، تأليف الغزال : أحمد بن المهدي بن محمد ، الحميري الأندلسي ثم الفاسي ، ت 1191 / 77 ـ 1778 .

عرض فيه ترجمة ومناقب الشيخ محمد بن عيسَى السباعي الحسني دفين مكناس .

وهو منشور ـ من سنة 1348 ـ في مطبعة الصدق الخيرية بالقاهرة : في قطع صغيرة يشتمل على 56 ص .

ويبدو أنه اختلط به ـ في آخره ـ اضافات أجنبية يرد في بعضها تاريخ 1231هـ .

607 ـ «الدرة الجليلة ..» مؤلفها هو الخليفتي : محمد بن عبد الله بن محمد بفتح أوله ، الحسني البوشعيبي السجني بالجيم المعقودة ، كان بقيد الحياة عام 1203 / 88 ـ 1789 .

دون بها مآثر الشيخ أبي العباس أحمد بن ناصر ، ومعه أشياخه ، وخلفاؤه من بعده ، وإخوانه ، وجملة وافرة من تلامذته أهل المائة الثانية عشرة هـ .

هكذا يرسم المؤلف تصميم الدرة الجليلة في عنوانها المطول ، وهو يحقق هذه

المنهجية متدرجة في ثلاثة فصول :

الأول : خاص بالشيخ أبي العباس بن ناصر.

ويعرف في الثاني باخوانه وبني عمومته.

ثم يحفل الفصل الثالث بتراجم تلامذته ، فيقدم مجموعة كبرى من رجال العلم والصلاح بالأطلس الكبير والمتوسط ، وبين هؤلاء اعداد لا تعرف تراجمهم اطلاقا ، ويزيد في أهمية هذا القسم : ان المؤلف يستمد أكثر معلوماته من والده : تارة من محادثاته ، وأخرى من كتابه «تحفة الأسرار في ذكر الصالحين الأخيار الأبرار» ، وهذا لا يعرف الآن.

من الدرة الجليلة مصورة في حوزة الأستاذ المحاضر أحمد التوفيق : 270 لوحة في حجم متوسط ، فضلا عن ملاحق تشتمل على 12 لوحة.

و – الفهارس وما إليها.

وفيها يذكر المؤلف أساتذته وأسانيده في العلوم المتداولة بعصره ، ويضيف البعض لذلك نصوص الاجازات وتراجم الأشياخ ، بينما يسجل أفراد استطرادات لا تخلو من افادة تاريخية.

608 – وحسب التسلسل التاريخي يأتي في المقدمة «فهرس الهلالي» : أحمد بن عبد العزيز بن الرشيد السجلماسي ، ت 1175 / 1761.

والمعني بالأمر فهرسه الموسع الذي عرض به أسانيده لمؤلفات العلوم الشائعة في وقته ، مع بعض المسلسلات.

وقد نشر وشيكا بتحقيق العلامة الجليل رشيد المصلوت الروداني : في حجم صغير يشتمل على 84 ص : تقديما ونصا وفهرسة.

609 – «فهرس» العميري : أبي القاسم بن سعيد بن أبي القاسم ، الجابري التادلي ثم المكناسي ، ت 1178 / 1764.

ترجم فيه لأساتذته ، وذكر نصوص بعض الاجازات ، وأضاف لذلك معلومات تاريخية عن عصره ، مع أدبيات وافادات أخرى منوعة ، فجاءت أشبه بديوان محاضرات.

خ.ع.ك 1361 .
خ.ع.ك 1631 : 213 ص .
خ.م. 560 .
خ.م.ز 1610 .

اقتبس ابن زيدان من أدبيات الفهرس عند ترجمة العميري في «اتحاف أعلام الناس» ، آخر ج 5 .

610 — «فهرس الورزازي الكبير» : أحمد بن محمد بن عبد الله الدرعي ثم التطواني ، ت 1179 / 1766 .

عرض بها نصوص اجازاته من شيوخه المشارقة ، وتوسع في ذكر أسانيده .

خ.م. 13003 ضمن كناشة الحضيكي : ص 229— 251 .

611 — «الاسناد ، للشفيع يوم التناد ، وبما حضر من الذخائر ، عند التنقل من دار الأكابر» ، اسم فهرس أبي زيد المنجرة : عبد الرحمن بن ادريس بن محمد الحسني الفاسي ، ت 1179 / 1766 .

بدأه بالتعريف بنسبه ، وذكر بعد ذلك أسانيده للقرآن الكريم ، وبعض أسانيد الكتب والعلوم ، ثم ختم بذكر تنقلاته بالمغرب .

خ.ع.د 2285 .
خ.ع.ك 2244 في 22 ص .

612 — «فهرس» أبي العلاء العراقي : ادريس بن محمد بن حمدون الحسيني الفاسي ، ت 1183 / 1769 .

خ.ع.ج 71 : ضمن مجموع ص 387— 408 .
خ.م.ز 3443 / 3 .

613 — «كناشة» الحضيكي : مَحمد بن أحمد سابق الذكر عند رقم 595 .

وهي مجموعة كبرَى بها أسانيده وأشياخه المغاربة والمشارقة ، مع نصوص

اجازاتهم له .. حيث يوجد ذلك متناثرا في الكناشة بخطه وخط ابنه وحفيده وغيرهم .

خ.م. 13003 .

614 — «الفهرس العام» للبناني : مُحمد بضم أوله ، بن الحسن بن مسعود الفاسي ، ت 1194 / 1780 .

خ.ع.ك 922 / 3 .
خ.ع.ك 1233 / 5 .
خ.م. 6778 .
خ.م.ز 3778 / 2 .

615 — وله «فهرس أسانيده الفقهية» .

خ.م ضمن كناشة الحضيكي آنفة الذكر : ص 252— 263 .

616 — «فهرس» زيان العراقي : علي زين العابدين بن هاشم بن عبد الرحمن الحسيني الفاسي ، ت 1194 / 1780 .

حلله الكتاني في «فهرس الفهارس» 1 / 346 من الطبعة الأولى .

خ.ع.ك 1249 / 7 .

617 — «اجازة قرآنية» : صادرة عن أبي زيد المنجرة سابق الذكر عند رقم 611 .

أجاز بها المولى ابراهيم بن محمد الحلوفي العيسوي ، الشريف الحسني ، بتاريخ 3 جمادي الأولى 1179هـ .

خ.م. 2209 / 6 : نسخة منها .

ز — الانساب

618 — «شرح درة التيجان ..» ، لمحمد بن أحمد بن محمد الفاسي ، سابق الذكر عند رقم 596 .

شرح فيه أرجوزة «درة التيجان ، ولقطة اللؤلؤ والمرجان» للدلائي ، سالفة الذكر ، عند رقم 481 ، حيث تبين أنها تتناول أنساب الاشراف بالمغرب ، وذلك ما حلله الشارح تحليلا موسعا .

خ.ع.ك 1432 : في سفر لم يتم تأليفه .

619 — وقد رسم نفس المؤلف «جدول تسلسل الأسرة الفاسية الفهرية» إلى عصره ، حيث تحتفظ به خزانة الزاوية الحمزيه باقليم الرشيدية رقم 351 .

وقد يكون هذا الجدول هو الأصل الأول لشجرة الفاسيين التي وردت في كتاب «مؤرخو الشرفاء» : الترجمة العربية ص 169 .

620 — «الصوارم الفتكية : في نحور ذوي القصيدة الإفكية» : لمحمد بن الطيب القادري ، سابق الذكر عند رقم 591 .

أرجوزة رد فيها على أرجوزة «خلاصة الدر النفيس» من نظم أبي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الشبيهي ، مارة الذكر عند رقم 587 .

خ.ع.د 1230 : قطعة منها تبتدئ من أولها ، وتشتمل على 328 بيتا في تسع ورقات .

621 — ولنفس الناظم أرجوزة في التعريف بنسب الاشراف الغالبيين : باسم «درة المطالب ، في نسب بني أبي غالب» .

خ.ع.ك 1234 / 9 .

622 — وللقادري أيضا : «تعاليق على بعض النقط من جمهرة الأنساب لابن حزم» .

خ.م. 5716 : في أربع صفحات بخط مغربي دقيق : وسط مجموع .

حـ – الرحـلات .

623 — «رحلة حجازية» ، لمحمد بن أحمد الحضيكي ، سابق الذكر عند رقم 595 — وقد حج عام 1152هـ .

خ.ع.د 896 / 2 : ورقة 10 / أ ــ 29 / أ .
خ.م. 405 : 55 ص .
خ.م.ز 3822 ضمن مجموع .
خ.م. 11048 : مصورة على الورق .

حللها الدكتور عباس الجراري في مجلة «المناهل» : بالعدد 10 ص 58 ــ 66 .

624 ــ «نتيجة الاجتهاد ، في المهادنة والجهاد» : اسم رحلة السفير المغربي : أحمد بن المهدي الغزال ، مار الذكر عند رقم 606 .

سجل فيها ارتساماته السياسية والاجتماعية والمعمارية : عن الرحلة التي قام بها إلى اسبانيا سفيرا عن السلطان العلوي محمد الثالث ، إلى كارلوس الثالث عاهل اسبانيا ، عام 1179 ــ 80 / 1766 ــ 67 .

وكانت غاية السفارة افتكاك الأسرَى المسلمين : مغاربة وسواهم ، واسترجاع الكتب الإسلامية التي يستولي عليها الاسبان .

وفي تدوين السفير للرحلة : يصف معالم المدن التي مر بها ، وعادات أهلها ، وحفلات الاستقبال المقامة على شرفه ، كما يذكر مظاهر التقدم التقني الذي بلغه الاسبان آنذاك .

ويهتم ــ أكثر ــ بوصف المساجد والقصور الاسلامية التي زارها بالأندلس ، مع وصف الآثار المغربية الباقية في سبتة : بمناسبة مروره بها عند ذهابه .

وأخيرا : يختم الرحلة بتبريز مشهد وصول الأسرَى لاقتبال العاهل المغربي ، وقد وضع على رأس كل واحد منهم كتاب من الكتب العربية التي استردتها السفارة المغربية .

ونشرت نتيجة الاجتهاد ــ للمرة الأولى ــ ضمن منشورات مؤسسة فرنكو بالعرائش سنة 1360 / 1941 ، وقدم لها وعلق حواشيها .. الأستاذ الفريد البستاني ، فظهرت في قطع كبير يشتمل على 95 ص عدا المقدمة والملاحق ...

ثم أعيد نشرها ــ وشيكا ــ بتحقيق الأستاذ اسماعيل العربي ، وصدرت عن دار

الغرب الاسلامي في بيروت سنة 1980 ، فجاءت تشتمل على 247 ص : نصا وتقديما وفهارس : قطع متوسط .

625 — «رحلة حجازية» للعيني السوسي : ابراهيم بن محمد بن ابراهيم المسكدادي التيزركيني ، ت نحو أواسط 1199 / 1785 .

وكانت حجته عام 1198هـ .

لاتزال مخطوطة ، ولها ملخص في «المعسول» 13/ 284— 298 .

ط – مجموعات أدبية .

626 — «ديوان اليحمدي» : محمد بن الوزير أحمد بن الحسن الفحصي نزيل مكناس ، ت بعد عام 1170 / 1756 .

جمع فيه بعض أشعاره لما كان بفاس عند منتصف رجب 1166هـ ، وسار فيه على غير ترتيب ، فبدأه بمرثية ، ثم ذكر بعض المدائح والاخوانيات والتغزل .

منه مخطوطة خاصة ضمن مجموعة في حجم طويل : ص 97— 112 .

627 — «ديوان القادري» : عبد القادر بن العربي بن الطيب الحسني ، ت 1179 / 1765 .

جمعه قريبه محمد بن الطيب القادري سابق الذكر عند رقم 591 ، واستخرجه من بطاقات الشاعر في مبيضاتها ، ثم رتبه على المعجمية المغربية ، وذيل عليه — دون ترتيب — بموشحات الشاعر ، وفرغ من تصنيفه زوال يوم 15 ربيع الأول 2287هـ .

خ.م. 5804 : جزء من حجم صغير يشتمل على 142 ص .

628 — «مجموعة رسائل ثلاث منظومة ومنثورة في مديح السلطان العلوي محمد الثالث بطريقة مبتكرة» : من عمل أحمد بن المهدي الغزال سالف الذكر عند رقم 606 .

وتحمل أولاها اسم «اليواقيت الأدبية ، بجيد المملكة المحمدية» .

بينما كان عنوان الثانيه : «الأطروفة الهندسية ، والحكمة الشطرنجية» .

والثالثة : «نتيجة الفتح ، المستنبطة من سورة الفتح» .

وقد حللها المؤرخ ابن زيدان في «اتحاف اعلام الناس ..» 3 / 341 — 343 .

629 — «ديوان اشعار زجلية في مديح س محمد 3» : ناظم جميعها هو الوفراني : أحمد بن ابراهيم بن علي بن محمد بن عثمان ، السوسي الاقصوي ، تاريخ وفاته غير مذكور .

خ.م. 10680 : في سفر كبير .

ي – كناشـات :

630 — «كناشة الفيلالي» : محمد بن العربي بن أحمد السكوري ، ت 1201 / 86— 1787 . خ.ع.ك 911 .

631 — «كناشة المزروم» : عبد القادر بن محمد بن محمد التطواني ، كاتب السلطان محمد الثالث ، وكان بقيد الحياة عام 1203 / 88— 1789 .

بها وثائق عن سياسة مخدومه ، فضلا عن افادات أدبية وتاريخية من العصر نفسه .

خ.ع.د 3931 : في سفر من قطع صغير .

ك – مؤلفان من خارج المغرب .

632 — «تحفة المحبين والأصحاب ، في معرفة ما للمدنيين من الأنساب» : مؤلفها هو الانصاري : عبد الرحمن بن عبد الكريم الخزرجي المدني ، ت 1197 / 82— 1783 . حسب ترجيح محقق الكتاب .

وقد صنفه في التعريف بأنساب سكان المدينة المنورة حين تاريخ وضع الكتاب ، ووزع البيوتات المعنية على ترتيب المعجمية المشرقية ، فيذكر بين هؤلاء ثلاثة عشر من بيوتات المغاربة المجاورين بالمدينة المنورة ، وهو — عند كل بيت — يذكر الأصول والفروع : ذكورا وإناثا ، ووضعيتهم ، ومن توفي منهم ، والباقي بقيد الحياة .

والكتاب منشور بعناية المكتبة العتيقة بتونس من سنة 1390 / 1970 : في سفر – من قطع متوسط – يشتمل على 508 ص عدا المقدمة والفهارس : بتحقيق الأستاذ التونسي محمد العروسي المطوي.

منه نسخة مخطوطة خ.ع.ك 1221 : في سفر يشتمل على 300 ص.

633 – «الكتاب الباشي» : تأليف الوزير الحاج : حمودة بن محمد بن عبد العزيز التونسي، ت 1202 / 1787.

قصد به تدوين سيرة مخدومه والي تونس، الأمير الحسيني : الباشا علي باي بن حسين بن علي، وتوسع في عروضه فجاء الكتاب في سفرين : سفر سيرة الباي، وسفر في التاريخ.

نشر منه السفر الأول بعناية الدار التونسية للنشر سنة 1970 : في حجم من القطع المتوسط، بتحقيق الشيخ محمد ماضور : 420 ص نصا وتقديما وفهرسة.

وبالمغرب مخطوطة منه في سفرين : خ.ع.ك 2265.

ومن الافادات المغربية بالسفر المنشور : اشتماله على نص المهم منه إجازة مطولة باسم الباي التونسي : الباشا علي، كتبها له رئيس الزاوية الناصرية الشيخ يوسف بن محمد الكبير بن الشيخ محمد بن ناصر، بتاريخ 24 صفر 1187هـ : ص 207– 210.

مع نص رسالة من الباشا علي إلى الشيخ يوسف بن ناصر : ص 210– 212.

ل – مؤلفات تختزن معلومات دفينة.

634 – «الفتح المبين، في بيان الزكاة وبيت مال المسلمين» : تأليف عبد الرحمن المنجرة سابق الذكر عند رقم 611.

ألفه استجابة لاستشارة السلطان محمد الثالث – لمجموعة من العلماء – حول إحداث ضريبة جديدة لنفقات الجيش إذا لم يكن في دخل الزكاة كفاية، حسب تفاصيل هذه الاستشارة عند الزياني في «بغية الناظر والسامع ..» : مخطوط خ.م 678.

غير أن هذا المصدر يشير إلى أن «الفتح المبين..» ليس من وضع المنجرة وحده ، وشاركه في تأليفه عالم من فاس هو جسوس : محمد بن قاسم بن محمد ، ت 1182 / 1768 .

خ.ع.د 2201 / 2 ص 13– 31 .

وهذه الرسالة وما ألف معها : هي التي استند لها السلطان محمد الثالث في فرض مكس الموازين على مدن المغرب وأريافه .

635 — «الكوكب الثاقب ، في أخبار الشعراء وغيرهم من ذوي المناقب» : مؤلفه هو السلوي : عبد القادر بن عبد الرحمن الأندلسي ثم الفاسي ، كان بقيد الحياة عام 1180 / 1766 .

ويتضح موضوع الكتاب من عنوانه ، حيث توزعت مباحثه بين مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة ، غير أن الباب الثاني جاء أوسع موضوع بالكتاب ، فيقدم المؤلف 129 ترجمة لشعراء إسلاميين عبر العصر الوسيط ، مع نماذج – تقل أو تكثر– من أشعار العديد منهم ، وبين هؤلاء مجموعة مهمة من أدباء الغرب الاسلامي : بالأندلس وشمال إفريقية ، وفيهم من المغاربة : مالك ابن المرحل ، ومعاصره إبن رشيق السبتيان ، مع ابن البنا المراكشي .

كتبه المؤلف لما كان مقيما بتونس ، وفرغ منه عام 1176هـ .

خ.م. 925 : سفر في قطع كبير يشتمل على 431 ص .

دار الكتب المصرية 4845 : أدب .

دار الكتب الوطنية بتونس : 18429 .

حلله محمد المنوني في مجلة «دعوة الحق» ، بالعدد 8 من السنة 15 ، ص 85– 87 .

636 — «مواهب ذي الجلال ، في بعض نوازل البلاد السائبة والجبال» : مؤلفه هو الكيكي : محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن السكتاني نزيل دمنات ، ت 1185 / 1771 .

صنفه في مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة : المقدمة في موضوعات تمهيدية .

الباب الأول : في ذكر مسائل ونوازل تخالف المرأة فيها الرجل .

الباب الثاني : في إقامة الدليل على عدم صحة القول بالحيازة في البلاد التي لا تجري فيها الأحكام ، لعدم الامام أو لجور الحكام .

الباب الثالث : في إقامة الدليل على عدم صحة هبة بنات القبائل وأخواتهم : لأقاربهن ، إذا اطرد العرف بحرمانهن من الميراث .

الباب الرابع : في إقامة الدليل على وجوب الخراج على من استغل شيئا من المال المشترك بين الورثة .

الخاتمة : بها فوائد ونصائح .

ومن هذا العرض يتبين أن الكتاب يختزن معلومات تعرف ببعض عوائد الجبال والبسائط الامازيغية .

خ.م.ز 597 : مجلد في قطع متوسط ، يشتمل على ما وجد من هذه النوازل في 264 ورقة .

م – الوثائق :

كان سي محمد 3 قام بتعديلات في أنظمة الدولة ، وبذلك تخلف عن عصره مجموعة وثائقية منوعة ، وهي التي نستعرض المعروف منها فيما يلي :

637 – «كناش في شؤون بحارة العدوتين» : ابتداء من شعبان 1183 / 1769 .

يشتمل على لوائح بأسماء بحارة مدينتي الرباط وسلا ، وما يتقاضونه من الأجور ...

المكتبة الناصرية بسلا .

خ.ع.د 1409 : مصورة منه في 160 لوحة .

638 – «منشور يعدل بعض أنظمة المسطرة القضائية» .

احتفظ بنصه ـ كاملا ـ ابن زيدان في «إتحاف أعلام الناس ...» 3 / 188 ـ 211 .

وأثبت نحو نصف المنشور : ابن ابراهيم في «الإعلام» : المطبعة الملكية 6 / 120 ـ 128 .

639 ـ «منشور في إصلاح نظام الفتوَى والتعليم وبعض الخطط الدينية» .

وهو ـ بجملته ـ في «اتحاف أعلام الناس ..» 3 / 211 ـ 214 .

640 ـ «رسالة من السلطان محمد الثالث إلى محمد التاودي ابن سودة» ، يطالعه فيها باختياراته التعليمية ، ويستطلع رأيه فيها .

قطعة من أولها منشورة عند محمد داود في «تاريخ تطوان» 3 / 31 ـ 32 .

641 ـ «رسالة يعترض فيها محمد 3 على جواب ابن سودة» .

نفس «المصدر» 3 / 32 ـ 34 .

642 ـ «رسالة من السلطان نفسه إلى فقهاء مصر» : في شأن اختياراته القضائية ، واستطلاع رأيهم فيها .

منشورة في «أتحاف اعلام الناس» 3 / 214 ـ 215 .

643 ـ «رسالة من نفس العاهل إلى فقهاء مصر» ، وضمنها يعلن بانتقاده لأربعة كتب دراسية .

خ.م. 9395 ضمن مجموع مخطوط .

644 ـ «جواب علماء مصر عن الرسالة الأخيرة ، ومناقشة بعض أفكارها» ، وهو بامضاء محمد الأمير المالكي ، وموافقة محمد بن عبد المعطي الحريري الحنفي ، وسليمان الفيومي المالكي .

تحتفظ بهذا الجواب خزانة خاصة بسلا .

645 ـ ومن ذيول هذه الوثائق : رسالة لمؤلف غير مذكور ، باسم «حصول

المسرة والأنس في بيان مدارك الفصول الخمس» ، وفيها يحلل مؤلفها فصولا من هذه التنظيمات القضائية ، ويبرز مستنداتها من المذهب المالكي .

خ.ع.د 330 : آخر مجموع من ورقة 103 ب إلى ورقة 124 أ : في حجم صغير .

* * *

646 — وهذه دفاتر هدايا وصلات السلطان محمد 3 : بدءا من «دفتر هدايا وصلات» : للحرمين الشريفين والحجاز واليمن ومصر والشام ، وللأشراف العلويين بتافيلالت ، ولجيش مدينة الصويرة : عن عام 1199هـ .

خ.ع : ضمن مصورات جائزة الحسن الثاني (حرف ر) سنة 1982 .

647 — «دفتر هدايا وصلات» : لأشراف الحرمين الشريفين والحجاز واليمن ، وللأشراف العلويين بتافيلالت ، وبرسم السلطان العثماني عبد الحميد الأول — خال من التاريخ — .

خ.م. 591 : 24 ش .

648 — «دفتر إحصاء الأشراف العلويين بتافيلالت» ، وموضوعات أخرى .

خ.م. 107 : 69 ورقة .

649 — «دفتر إحصاء الأشراف العلويين بتافيلالت» ، مع بيان ما ينوب كل واحد من الصلة الملكية عن عام 1204هـ .

خ.م.ز 2823 .

650 — «دفتر هدية الحرمين الشريفين والحجاز ومصر» : عن عام 1204هـ .
منشور — بكامله — في «اتحاف اعلام الناس ..» 3 / 228 — 233 .

651 — «دفتر يضم مجموعة من الأشراف» ، وفيهم الأدارسة والحسينيون وسواهم .

خ.م.ز 3122 .

ومن إفادات هذه الدفاتر : التعريف بمجموعة من المناطق السكنية في عدد من جهات المغرب ، وهي التي يقطن بها المعنيون ببعض الوثائق ، فتقصي هذه مراكزهم واحدا واحدا.

ونفس الظاهرة تنطبق على جهات بالحرمين الشريفين وسواهما بمناسبة الإشارة للمراكز التي توجه لها الهدايا المغربية.

وعن طريق نقود الهدايا : نتعرف على أنواع من السكك الرائجة بالمغرب في هذه الفترة.

هذا فضلا عن دور الهدايا الشرقية في تقديم إضافات جديدة لتاريخ العلاقات بين المغرب والمشرق عند نهاية العصر الحديث.

* * *

وبهذا التعليق تنتهي عروض المحاضرة السادسة عشرة ، لنستقبل في المحاضرة التالية موضوع المصادر التاريخية المدونة في العصر العلوي الثالث ، وذلك بداية الجزء الثاني ـ بإعانة الله سبحانه ـ مع التاريخ المعاصر.

أطروحات الدكتوراة المقدمة إلى الجامعات الأمريكية والمتعلقة ببلدان المغرب العربي

(المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا)

1982 — 1952

محمد المنصور

كلية الآداب — الرباط

مما لاشك فيه أن اهتمام الباحثين الانجلوسكسونيين بمنطقة المغرب العربي قد ازداد منذ الخمسينات من هذا القرن، وخاصة بعد حصول دول المنطقة على استقلالها السياسي وخروجها من تحت حجر الوصاية الفرنسية. وهذا الاهتمام المتزايد بالدراسات المغربية من طرف الباحثين الامريكيين والبريطانيين يقابله تقلص نسبي ملحوظ في اهتمام الباحثين الفرنسيين ببلدان شمال افريقيا.

إلا أن قيمة الدراسات الانجلوسكسونية المتعلقة ببلدان المغرب العربي تختلف باختلاف مؤهلات أصحابها والمكانة العلمية للمؤسسات والهيئات المشرفة على هذه الدراسات. ونظرا لطبيعة النظام التعليمي بالولايات المتحدة الأمريكية على الخصوص (تعدد الجامعات، عدم خضوعها لمراقبة سلطة مركزية، استقلالها المالي والإداري) فإن المقاييس العلمية المطلوبة في انجاز الرسائل والأطروحات الجامعية مقاييس متباينة جدا. أضف إلى ذلك أن الجامعات الامريكية التي تتوفر على امكانيات مرضية للتأطير في ميدان الدراسات الشرقية محدودة العدد.

ولابد من الإشارة إلى أن أبرز الدراسات التي فرضت نفسها خلال الثلاثين السنة الأخيرة كانت في مجال علم الانتربولوجيا الاجتماعية التي قطعت المدرسة

الانجلوسكسونية شوطاً كبيرا في تطوير مناهجه . وتكفي الإشارة هنا إلى أعمال كل من جون واتربوري وارنست جيلنر ودايفيد هارت .

ان نشر قائمة بيبلوغرافية خاصة بأطروحات الدكتوراة المقدمة إلى الجامعات الامريكية حول بلدان المغرب العربي يهدف إلى اطلاع الباحث المغربي — وخاصة في مجال العلوم الاجتماعية — على جزء من النتاج العلمي المكتوب باللغة الانجليزية والمساهمة في اعداد فهرس وطني يشمل كل الدراسات الجامعية التي تهم بلادنا . وقد راعينا في اعداد القوائم أدناه الاعتبارات التالية :

1) الفترة الزمنية : من بداية الخمسينات إلى بداية الثمانينات . ماعدا فيما يتعلق بالمغرب فإننا اكتفينا بذكر الأطروحات المقدمة بعد سنة 1974 وهو التاريخ الذي توقفت عنده القائمة البيبلوغرافية المنشورة بالعدد 3 — 4 من **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية** (الرباط) ولم نذكر بالنسبة لما قبل ذلك التاريخ الا ما لم يأت في القائمة المذكورة .

2) رأينا أن ننشر قائمة الاطروحات المتعلقة بالجزائر وتونس وليبيا ، إضافة إلى تلك التي تهم المغرب الأقصَى ، وذلك نظرا لتشابه وترابط الكثير من القضايا المدروسة من جهة ، وبغية المساهمة في اذابة الحواجز الثقافية التي لازالت تفصل الباحثين في المغرب العربي من جهة ثانية .

3) اقتصرنا في اعداد القوائم ادناه على الأطروحات المقدمة إلى الجامعات الأمريكية فقط على أمل اعداد قائمة مماثلة خاصة بأطروحات الدكتوراة في الجامعات البريطانية يمكن نشرها في عدد لاحق من هذه المجلة .

وختاما يبقَى أن مجرد الاطلاع على عناوين الأطروحات هو في حد ذاته غير كاف . والمطلوب في هذا الصدد هو حث المسؤولين عن المكتبات في بلادنا على اقتناء أهم هذه الدراسات اما عن طريق التصوير أو بشراء ما تم طبعه منها .

1) افريقيا الشمالية (بصفة عامّة) : NORTH AFRICA (GENERAL)

Alexander, Margaret Ames, *Early Christian Tomb Mosaics of North Africa. (Volume I : Commentary. Volume II : Catalogue)*, New York University, 1958, 584 p.

Barbarino, Joseph Louis, *A Quantitative and Comparative Study of the B—V Alternation in Latin Inscriptions from Britain, the Balkans, Dalmatia, North Africa, Spain, Gaul, and Italy*, Columbia University, 1974, 240 p.

Belz, Caroline, *Marine Genre Mosaic Pavements of Roman North Africa*, University of California, Los Angeles, 1978, 322 p.

Fituri, Ahmed Said, *Tripolitania, Cyrenaica, and Bilad As-Sudan : Trade Relations During the Second Half of the Nineteenth Century (North Africa)*, The University of Michigan, 1982, 247 p.

Fitzgerald, Owen Ray, *Psychodynamics of Volunteers Serving Overseas : Religious Vocation Workers and Peace Corps Volunteers in a North African Country*, Boston University Graduate School. 1969, 212 p.

Friedman, Ellen G., *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, City University of New York, 1975, 293 p.

Groh, Dennis Edward, *Christian Community in the Writings of Tertullian. An Inquiry into the Nature and Problems of Community in North African Christianity*, Northwestern University, 1970. 188 p.

Hahn, Lorna Joan, *North Africa : Nationalism to Nationhood*, University of Pennsylvania, 1962, 476 p.

Heggoy, Willy Normann, *Fifty Years of Evangelical Missionary Movement in North Africa, 1881-1931*, The Hartford Seminary Foundation, 1960, 401 p.

Kehoe, Dennis Patrick, *The Economics of Food Production on Roman Imperial Estates in North Africa*, The University of Michigan 1982, 257 p.

Marcum, John Arthur, *French North Africa in the Atlantic Community*, Stanford University, 1955, 428 p.

Marshall, Susan Elaine, *The Power of the Veil : the Politics of Female Status in North Africa*, University of Massachusetts, 1980. 274 p.

Molan, Peter D., *Medieval Western Arabic : Reconstructing Elements of the Dialects of al-Andalus, Sicily and North Africa from the Lahn al-'Ammah Literature*, University of California, Berkeley. 1978, 354 p.

Omeltchenko, Stephen William, *A Quantitative and Comparative Study of the Vocalism of the Latin Inscriptions of North Africa, Britain, Dalmatia, and the Balkans*, Columbia University, 1971, 609 p.

Parrish, David Caldwell, *Season Mosaics of Roman North Africa*, Columbia University, 1977, 808 p.

Roland, Joan Gardner, *The Alliance Israelite Universelle and French Policy in North Africa, 1860-1918*, Columbia University, 1969, 379 p.

Roumani, Judith, *The Role of Organic Nationalism in Some Recent Novels of Spanish America and French-Speaking North Africa : a Comparative Study*, Rutgers University, The State U. of New Jersey (New Brunswick), 1977, 451 p.

Sellon, Dulcy Marie Schueler, *French Influence on North African Evolués : the Problem of Cultural Identity*, The University of Michigan, 1979, 272 p.

Shawesh, Othman Mohamed, *Vegetation Types of Semi-Arid Rangelands in Northwestern Libya, North Africa*, University of Wyoming, 1981, 240 p.

Stevens, Paul B., *French and Arabic Bilingualism in North Africa With Special Reference to Tunisia : Study of Attitudes and Language use Patterns*, Georgetown University, 1974, 373 p.

Swanson, John Rheodore, *The Not-Yet-Golden Trade : Contact and Commerce Between North Africa and the Sudan, to the Eleventh Century A.D.*, Indiana University, 1978, 296 p.

Wachtel, Dennis Fay, *De Gaulle and the Invasion of North Africa*, Saint Louis University, 1964, 314 p.

Zerbe, Evelyne Accad, *Veil of Shame : Role of Women in the Modern Fiction of North Africa and the Arab World*, Indiana University, 1974, 204 p.

MOROCCO 

1. **ABBASSI**, Abdelaziz, *A Sociolinguistic Analysis of Multilingualism in Morocco*, The University of Texas, Austin, 1977, 276 p.
2. **ABISOUROUR**, Ahmed, *An Econometric Model of the Moroccan Economy*, The University of Connecticut, 1978, 208 p.
3. **ABRAMS**, Laurence, *French Economic Penetration of Morocco, 1906-1914 : The Economic Bases of Imperialist Expansion*, Columbia University, 1977, 577 p.
4. **ANDREWS**, Charlotte J., *The Suicide Taboo and its Violation in a Central Moroccan City : an Anthropological Study*, Southern Illinois University, Carbondale, 1979, 326 p.
5. **ANDRIAMANANJARA**, Rajoana, *Labor Mobilization and Economic Development : the Moroccan Experience*, The University of Michigan, 1971, 261 p.
6. **BOWIE**, Leland Louis, *The Protégé System in Morocco, 1880-1904*, The University of Michigan, 1970, 351 p.
7. **BOYLE**, Walden Philip Jr., *Contract and Kinship : the Economic Organization of the Beni Mguild Berbers of Morocco*, University of California, Los Angeles, 1977, 310 p.
8. **CHIAPURIS**, John Paul, *The Ait Ayash of the Central Atlas : a Study of Social Organization in Morocco*, The University of Michigan, 1977, 343 p.
9. **COMBS-SCHILLING**, Margaret Elaine, *Traders on the Move : a Moroccan Case Study in Change*, University of California, Berkeley, 1981, 253 p.
10. **DAVIS**, Susan Schaeffer, *Formal and Nonformal Roles of Moroccan Village Women*, The University of Michigan, 1978, 406 p.
11. **DEMONGEOT**, Patrick D., *Agricultural Policy Analysis and Planning in Morocco*, University of Mittsburg, 1975, 305 p.
12. **FLEMING**, Shannon Earl, *Primo de Rivera and Abd-el-Krim : the Struggle in Spanish Morocco, 1923-1927*, The University of Wisconsion, 1974, 436 p.
13. **FOSTER**, Badi G., *The Moroccan Power Structure as seen from below : Political Participation in a Casablanca Shantytown*, Princeton University, 1974, 355 p.
14. **GRATCH**, Steven Howard, *Networks of Jewish Moroccan Migrants*

in Israeli and North American Urban Centers, Syracuse University, 1976, 377 p.

15. GRAVEL, Louis André, *A Socio-linguistic Investigation of Multilinguism in Morocco*, Columbia Teachers College, 1979, 420 p.
16. GROMLEY, Daniel Jerome, *From « Arcadia » to Casablanca : the Formation of a Military Political Policy, Dec. 1941 — Jan. 1943*, Georgetown University, 1978, 199 p.
17. HAMMOUD, Mohamed Salah-Dine, *Arabization in Morocco : a Case Study in Language Planning and Language Policy Attitudes*, The University of Texas, Austin, 1982, 313 p.
18. HOOVER, Ellen Titus, *Among Competing Worlds : the Rehamna of Morocco on the Eve of the French Conquest*, Yale University, 1978, 291 p.
19. LANDENBERGER, Margaret, *United States Diplomatic Efforts on Behalf of Moroccan Jews : 1880-1906*, St. Johns University, 1981, 264 p.
20. LASKIER, Machael Menachem, *The Jewish Communities of Morocco and the Alliance Israélite Universelle : 1860-1956*, University of California, Los Angeles, 1979, 824 p.
21. LEWIS, Neil Sherwood, *German Policy in Southern Morocco during the Agadir Crisis of 1911*, The University of Michigan, 1977, 371 p.
22. MARTZ, David Joshua, *Liquidating the Moroccan Crisis : Maurice Rouvier, Théophile Declassé, and French Foreign Policy*, Duke University, 1978, 320 p.
23. MERNISSI, Fatima, *The Effects of Modernization on the Male-Female Dynamics in a Muslim Society : Morocco*, Brandeis University, 1974, 301 p.
24. MERTAUGH, Michael Thomas, *The Causes of Rural-Urban Migration in Morocco, 1960-1970*, The University of Michigan, 1976, 212 p.
25. MEYERS, Allen Richard, *The « Abid al-Bukhari » : Slave Soldiers and Statecraft in Morocco*, Cornell University, 1974, 371 p.
26. Miller, James Andrew, *Imlil : A Modern Moroccan Geography*, The University of Texas at Austin, 1981, 342 p.
27. MILLER, Susan Lynn, *A Voyage to the Land of Rum : the « Rihla » of the Moroccan Muhammad al-Saffar to France, Dec. 1845 — March 1846*. The University of Michigan, 1976, 329 p.
28. NEDELCOVICH, Mina Sava, *Determinants of Political Participa-*

tion : a Survey Analysis of Moroccan University Students, The Florida State University, 1980, 292 p.

29. NICHOLS, Sheridan Grace, *The Rise of Moroccan Nationalism from the Establishment of the Protectorate Through The Committee of Seventy-five*, Texas Christian University, 1977, 162 p.

30. PAUL, James Albert, *Professionals and Politics in Morocco : a Historical Study of the Mediation of Power and the Creation of Ideology in the Context of European Imperialism*, New York University, 1975, 542 p.

31. PONASIK, Diane Skelly, *The Role of the Marketing System in a Moroccan Peasant Economy*, University of New York, Binghamton, 1978, 292 p.

32. RHAZAOUI, Ahmed, *Private Foreign Investments and Development in Morocco*, New York University, 1976, 332 p.

33. RUBERTONE, Patricia Elizabeth, *Social Organization in an Islamic City : a Behavioral Explanation of Ceramic Variability*, State University of New York, Binghamton, 1979, 200p.

34. SAYED, Abdelrahman Ahmed, *The Phonology of Moroccan Arabic : a Generative Phonological Approach*, The University of Texas at Austin, 1981, 178 p.

35. SCHUYLER, Philip Daniel, *A Repertory of Ideas : the Music of the « Rwais » : Berber Professional Musicians from South-Western Morocco*, University of Washington, 1979, 372 p.

36. SHARMA, Rabinder Kumar, *Fertility Determinants in Urban Morocco*, University of Pennsylvania, 1975, 190 p.

37. SLAVIN, David Henry, *Anticolonialism and the French Left : Opposition to the Rif War, 1925-1926*, University of Virginia, 1982, 506 p.

38. ULSAKER, Norman Leland, *Differential Returns to Alternative Investments in Irrigated and Dryland Agriculture Among Small Farms in the Coastal Plain Area of Morocco*, University of Mayland; 1974, 185 p.

39. VOS, Richard, *Destructive Deltaic Sedimentation : an Example from the Upper Paleozoic Southern Morocco*, University of South Carolina, 1975, 105 p.

40. WEINER, Jerome Bruce, *Fitna, Corsairs, and Diplomacy : Morocco and the Maritime States of Western Europe, 1603-1672*, Columbia University, 1976, 518 p.

ALGERIA   3) الجـزائـر :

1. ALI, Odeh Said, *Stratigraphy of the lower Triassic Sandstone of The Northwest Algerian Sahara, Algeria*, University of Iowa, 1969, 247 p.
2. BENABDI, Linda Caroline, *Arabization in Algeria : Processes and Problems*, Indiana University, 1980, 273 p.
3. BENNOUNE, Mahfoud, *Impact of Colonialism and Migration on an Algerian Peasant Community : a Study in Socio-economic Change*, The University of Michigan, 1976, 471 p.
4. BOUHOUCHE, Ammar, *Conditions and Attitudes of Migrant Algerian Workers in France : a Survey Analysis*, University of Missouri, Columbia, 1971, 210 p.
5. BOUKRA, Liess, *Controversial Problems in the Theory of Precapitalist Societies and the Concrete Study of Precolonial Algeria*, The American University, 1979, 139 p.
6. BOUZIDI, Mohamed, *Algeria'a Policy Towards France : 1962-1972*, University of Denver, 1973, 238 p.
7. BUHEIRY, Marwan Rafat, *Anti-colonial Sentiment in France During the July Monarchy : the Algerian Case*, Princeton University, 1974, 275 p.
8. BULLION, Stuart James, *Priorities of Mass Communication Development : the Algerian Case*, University of Minnesota, 1981, 221 p.
9. CARD, Caroline Elizabeth, *Tuareg Music and Social Identity (Algeria, Niger)*, Indiana University, 1982, 258 p.
10. CARTWRIGHT, Hal Victor, *Revolutionary Algeria and the United Nations : a Study in Agenda Politics*, University of Maryland, 1974, 384 p.
11. CHRISTELOW, Allan Jr., *Baraka and Bureaucracy : Algerian Muslim Judges and the Colonial State (1854-1892)*, The University of Michigan, 1977, 561 p.
12. DANZIGER, Raphael, *Abd Al-Qadir and the Algerians : Resistance to the French and Internal Consolidation (1832-1839)*, Princeton University, 1974, 424 p.
13. FRANCE, Judith E., *AFL-CIO Foreign Policy : an Algerian Example, 1954-1962*, Ball State University, 1981, 206 p.
14. FRIEDMAN, Elizabeth Deborah, *The Jews of Batna, Algeria : a*

Study of Identity and Colonialism, City University of New York, 1977, 301 p.

15. GALLUP, Dorothea M., *The French Image of Algeria : its Place in Colonial Idoelogy, its Effects on Algerian Acculturation*, University of California, Los Angeles, 1973, 601 p.
16. GEISMAR, Peter Maxwell, *De Gaulle, the Army, and Algeria : the Civil Military Conflict over Decolonization 1958-1962*, Columbia University, 1967, 157 p.
17. HAMBURGER, Robert Lee, *Franco-American Relations 1940-1962 : the Role of the United States Anticolonialism and Anticommunism in the Formulation of United States Policy on the Algerian Question*, University of Notre Dame, 1970, 365 p.
18. HARRISON, Alexander, *An Oral History Approach to the Study of the Counter-Revolution in Algeria, 1954-1962*, New York University, 1980, 319 p.
19. HIMBERG, Harvey Asher, *Confronting Dependency : French-Algerian Relations in the Post-Colonial World*, City University of New York, 1978, 289 p.
20. HOLSINGER, Donald Charles, *Migration, Commerce and Community : the Mzabis in Nineteenth-century Algeria*, Northwestern University, 1979, 434 p.
21. HUTCHINSON, Martha Crenshaw, *Revolutionary Terrorism : the FLN in Algeria, 1954-1962*, University of Virginia, 1973, 373 p.
22. JACKSON, Henry Franklin, *Le Front de Libération Nationale (FLN) in Algeria, 1962-1965 : Party Development Through Personal Rule*, Columbia University, 1970, 350 p.
23. KARA, Mustapha, *Problems of Development Financing in Algeria*, University of Pittsburg, 1978, 173 p.
24. KHADDURI, Jill Davis, *Soviet Policy towards Algeria during the Ben Bella Regime, 1962-1965*, The John Hopkins University, 1970, 244 p.
25. LAZREG, Marnia, *The Emergence of Classes in Algeria*, New York University, 1975, 350 p.
26. LEE, Robert Deemer, *Regional Politics in a Unitary System : Colonial Algeria, 1920-1954*, Columbia University, 1972, 464 p.
27. MALARKEY, James Michael, *The Colonial Encounter in French Algeria : a Study of The Development of Power Asymmetry*

and Symbolic Violence in the City of Constantine, The University of Texas, Austin, 1980, 331 p.

28. MEGATELI, Abderrahmane, *Petroleum Policies and National Oil Companies : a Comparative Study of Investment Policies with Emphasis on Exploration of Sonatrach (Algeria), NIOC (Iran) and Pemex (Mexico), 1970-1975*, The University of Texas, Austin, 1979, 387 p.
29. MONEGO, Joan Phyllis, *Algerian Man in Search of Himself : a Study of the Recent Novels of Mohammed DIB*, Case Western Reserve University, 1975, 163 p.
30. MORTIMER, Mildred Palmer, *The Algerian Novel in French : 1945-1965*, Columbia University, 1969, 315 p.
31. MORTIMER, Robert Amsden, *Foreign Policy and its Role in Nation Building in Algeria*, Columbia University, 1968, 319 p.
32. MURPHEY, Elizabeth Hobgood, *Jacques Soustelle and the Passing of French Algeria*, Duke University, 1976, 313 p.
33. NAYLOR, Philip Chiviges, *Conflict and Cooperation : French Algerian Relations 1962-1978*, Marquette University, 1980, 479 p.
34. OTTOWAY, David Balckburne, *The Socialist Revolution in Africa : Party (Guinea) and State (Algeria) Revolutiona y ystems*, Columbia University, 1972, 577 p.
35. OUBOUZAR, Sharon Overton, *Dzair : Kabyle Mothers, Daughters, and Granddaughters in the Urban Environment of Algiers*, University of Kansas, 1974, 214 p.
36. PARSONS, David Henry, *Change and Ambiguity in Male-Female Relations in an Algerian City*, Northwestern University, 1979, 402 p.
37. PFEIFER, Karen Ann, *Agrarian Reform and the Development of Capitalist Agriculture in Algeria*, The American University, 1981, 428 p.
38. PORTER, David Lewis, *The Role of Workers' Self Management in Algerian Political Development*, Columbia University, 1968, 316 p.
39. RABHI, Mohamed, *External Debt : Comparative Analysis for Algeria and Venezuela. A Linear Quadratic Control Theory Illustration*, The University of Texas at Austin, 1979, 387 p.
40. REVERE, Robert Bernard, *Consensus in Independent Algeria 1962-1965*, New York University, 1970, 328 p.

41. RICHARDSON, Malcolm Lynn, *French Algeria Between the Wars : Nationalism and Colonial Reform, 1919-39*, Duke University 1975, 377 p.

42. RIDLEY, Rack Blaine, *Marshal Bugeaud, the July Monarchy and the Question of Algeria, 1841-1847 : a Study in Civil-Military Relations*, The University of Oklahoma, 1970, 183 p.

43. ROUGHTON, Richard, A., *French Colonialism and the Resistance in Central and Western Algeria, 1830-1839*, The University o! Maryland, 1973, 344 p.

44. RUEDY, John Douglas, *The Origins of the Rural Public Domain in French Algeria, 1830-1851*, University of California, Los Angeles, 1965, 241 p.

45. SAADALLAH, Belkacem, *The Rise of Algerian Nationalism, 1900-1930*, University of Minnesota, 1965, 519 p.

46. SAIVETZ, Carol Richman, *Socialism in Egypt and Algeria, 1960-1973 : the Soviet Assessment*, Columbia University, 1979, 357 p.

47. Shaltz, Grogory Paul Jr., *A Descriptive Phonology of Thaqovelith*, Illinois Institute of Technology, 1980, 345 p.

48. STEELE, Hollins Mc Kim, *European Settlements Vs. Muslim Property : the Foundation of Colonial Algeria, 1830-1880*, Columbia University, 1965, 349 p.

49. STOLERU, Lionel Guy, *A Quantitative Model of Growth of the Algerian Economy*, Stanford University, 1963, 156 p.

50. SULLIVAN, Anthony Thrall, *Thomas Robert Bugeaud, France and Algeria, 1804-1849 : Politics, Power and the Good Society*, University of Michigan, 1976, 317 p.

51. TUCKER, Spencer Coakley, *The Fourth Republic and Algeria*, The University of North Carolina at Chapel Hill, 1966, 508 p.

52. WEHR, Paul Ernest, *Local Leadership and Problems of Rural Development in Algeria*, University of Pennsylvania, 1968, 421 p.

53. WINN, Robert Maurice, *Hydrogeology of the Albian Formation, Algeria*, Texas Tech. University, 1973, 189 p.

54. ZAGORIA, Janet Dorsch, *The Rise and Fall of the Movement of Messali Hadj in Algeria, 1924-1954*, Columbia University, 1973, 388 p.

TUNISIA 4) تونس :

1. ABED, Bassam Khalil, *The Social Organization of Production and Reproduction in Rural Tunisia*, The Pennsylvania State University, 1979, 282 p.
2. AHEARNE, Alice, *Family Planning in Tunisia : an Educational Program and its Implementation*, Michigan State University, 1977, 155 p.
3. AHMAD, Eqbal, *Politics and Labor in Tunisia*, Princeton University, 1967, 339 p.
4. ANDERSON, Lisa Scott, *States, Peasants and Tribes : Colonialism and Rural Politics in Tunisia and Libya*, Columbia University, 1981, 371 p.
5. ARNTSEN, Andrea, *Women and Social Change in Tunisia*, Georgetown University, 1977, 554 p.
6. AUERBACH, Liesa Stamm, *Women's Domestic Power : a Study of Women's Roles in a Tunisian Town*, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1980, 425 p.
7. AUERBACH, Stephen David, *Occupational Options and Adaptive Strategies in a Tunisian Town : the Effects of the Tunisian Government's Ideology of Modernization*, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1975, 243 p.
8. BARKER, Carol Mae, *The Politics of Decolonization in Tunisia : the Foreign Policy of a New State*, Columbia University, 1971, 466 p.
9. BEDOIAN, William Hagop, *Energetic, Ecological, and Cultural Factors in Economic Strategies in Southern Tunisia*, The Pennsylvania State University, 1979, 214 p.
10. BEN AMAR, Mohamed, *Marketing in a Developing Nation : a Case Study of House-Building Materials in Tunisia*, The University of Wisconsin, Madison, 1970, 216 p.
11. BEN HASSINE, Ahmed, *An Evaluation of Export Programs of Agricultural Monopoly Export Marketing Boards of Newly Independent Countries in Africa (with particular reference to Morocco's and Tunisia's Export of Agricultural products)*, The American University, 1972, 236 p.
12. BEN AMOR, Amanallah M., *The Role of Financial Intermediaries in the Economic Development of Tunisia*, New York University, Graduate School of Business Administration, 1974, 166 p.

13. BEN SENIA, Mohamed, *Supply Response of Cereals in Tunisia*, Iowa State University, 1981, 139 p.

14. BLAKE, Robert Ralph, *Import Controls in Tunisia*, The University of Michigan, 1974, 180 p.

15. BOURJINI, Salah Amara, *Sources of Economic Growth in Developing Countries : the Case of Tunisia*, University of Kansas, 1972, 141 p.

16. BROWN, Judith L. Evans, *Household Size and Child-Rearing Practices : an Observational Study in Tunisia*, Harvard University, 1972, 146 p.

17. CASTOR, William Negus, *Tunisian Foreign Policy Towards the Arab States (1956-1970)*, University of Denver, 1975, 255 p.

18. COMPTON, Linda Fish, *Andalusian Muwashshahs with Mozarabic and Arabic Kharjas. Towards a Better Understanding of the Oldest Known Lyrical Poetry in Romance Vernacular*, Princeton University, 1972, 213 p.

19. DOUWAJI, Ghazi, *The Tunisian Economy*, Duke University, 1966, 319 p.

20. EL YOUNSI, Bechir, *Financial Intermediation and Financial Growth : the Tunisian Case*, Northwestern University, 1974, 266 p.

21. FERCHIOU, Ridha, *New Construction, Subsidies, and Filtering of Dwellings in Tunisia : a Vacancy-chain and Linear Programming Analysis*, Michigan State University, 1975, 181 p.

22. GAFSI, Salem, *Green Revolution : the Tunisian Experience*, University of Minnesota, 1975, 285 p.

23. GALLAGHER, Nancy Elizabeth, *Epidemics in the Regency of Tunis, 1780-1880 : a Study in the Social History of Medicine*, University of California, Los Angeles, 1977, 288 p.

24. GARGOURI, Mondher, *Experiments with a Dynamic Multisector Planning Model for Tunisia*, Cornell University, 1973, 329 p.

25. GOUAZE, Edmond Constantin, *The Politics of Land Reform in Tunisia : the Unité Coopérative de Production (UCP)*, University of Mayland, 1973, 450 p.

26. GOUBAA, Mohamed Ridha, *Towards an Efficient Distribution of Processed Foods in Tunisia*, Columbia University, 1966, 330 p.

27. GREEN, Arnold Harrison, *The Tunisian Ulama, 1873-1915 : Social Structure and Response to Ideological Currents*, University of California, Los Angeles, 1973, 336 p.

28. HARBER, Charles Combs, *Reforms in Tunisia 1855-1878*, The Ohio State University, 1970, 125 p.

29. HARDING, Andrew George, *Lower and Middle Jurassic Stratigraphy and Depositional Environments in Southern Tunisia*, University of South Carolina, 1978, 193 p.

30. HAY, Michael Joseph, *An Economic Analysis of Rural-Urban Migration in Tunisia*, University of Minnesota, 1974, 191 p.

31. HERMANSON, KLEIN, Christina, *Changing Health Beliefs and Practices in an Urban Setting : a Tunsian Example* New York University, 1976, 283 p.

32. HUJEIJ, Marwan M., *The Role of Agriculture in Tunisian Economic Development*, University of Miami, 1979, 148 p.

33. HUNG, Nguyen Manh, *Tunisia's Foreign Policy, 1956-1964 : a Case Study in the Foreign Policy of Small and Developing Nations*, University of Virginia, 1965, 291 p.

34. JOHNSON, Pamela Ryden, *A Sufi Shrine in Modern Tunisia*, University of California, Berkeley, 1979, 232 p.

35. JONES, Lura Jafran, *The 'Isawiya of Tunisia and their Music*, University of Washington, 1977, 314 p.

36. JONES, Marie Thourson, *Public Influence on Government Policy : Family Planning and Manpower Development in Tunisia*, Princeton University, 1979, 421 p.

37. KAHN, Melville Joseph, *French Poltics and the Tunisian Question, 1947-1955*, Columbia University, 1971, 559 p.

38. KRICHENE, Noureddine, *Growth and Employment in Tunisian Manufacturing*, University of California, Los Angeles, 1980, 327 p.

39. LAKHOUA, Mhamed Faycal, *Cost-Benefit Analysis of Exporting Workers : the Tunisian Case*, Michigan State University, 1976, 258 p.

40. LARBI, Ezzeddine, *Foreign Capital Inflow and Optimal External Indebtedness for the Tunisian Economy : the Application of Control Theory to Policy Problems*, University of California, Los Angeles, 1976, 261 p.

41. LARSON, Barbara Kristen, *The Impact of National Government on Local Life and Politics in a Tunisian Village*, Columbia University, 1975, 227 p.

42. LEE, Concepcion Esperanza, *Nomads, Farmers and Migrant Labor in Southern Tunisia*, The University of Wisconsin, Madison,

1979, 178 p.

43. LING, Dwight Leroy, *The French Occupation and Administration of Tunisia, 1881-1892,* University of Illnois, Urbana Champaign, 1955, 313 p.

44. LOUX, Karen Jogan, *A Phonemic and Morphophonemic Study of Andalusian Dialects,* Temple University, 1979, 184 p.

45. LUNT, Lora Graham, *Love and Politics in the Tunisian Novel : Themes, Structure, and Characters in the Novels of Mohamed al-'Arusi Matwi and al-Bashir Khurayyif,* Indiana University, 1977, 185 p.

46. MAAMOURI, Mohamed, *The Phonology of Tunisian Arabic,* Cornell University, 1967, 175 p.

47. MACK, Ronald David, *A Comparison of Developmental Differences in the Manifest Content of Tunisian and American Dreams,* Columbia University, 1974, 258 p.

48. MACKEN, Richard Alan, *The Indigenous Reaction to the French Protectorate in Tunisia, 1881-1900,* Princeton University, 1973, 462 p.

49. NABLI, Mustapha Kamel, *An Economic Model for Tunisia : the Use of a Growth and Development Model for Policy Simulation and Evaluation,* University of California, Los Angeles, 1974, 331 p.

50. NASSIF, Hind, *Marriage Patterns and Social Change in Rural Tunisia,* The Catholic University of America, 1978, 282 p.

51. NOURYEH, Abdil M., *The Andalusian and Troubadour Love Lyric : a Comparative Study,* City University of New York, 1975, 356 p.

52. NYGAARD, David Fergus, *Risk and Allocative Errors due to Imperfect Information : the Impact on Wheat Technology in Tunisia,* University of Minnesota, 1979, 145 p.

53. O'DONNEL, Joseph Dean, Jr., *Charles Cardinal Lavigerie and the Establishment of the 1881 French Protectorate in Tunisia,* Rutgers University, the State U. of New Jersey (New Brunswick) 1970, 251 p.

54. OLSON, Charles William, *Decolonization in French Politics (1950-1956) : Indo-China, Tunisia, Morocco,* Northern Illinois University, 1966, 258 p.

55. PAGE, William Delano, *The Geological Setting of the Archaelogical Site at Oued El Akarit and the Paleoclimatic Significance of*

Gypsum Soils, Southern Tunisia, University of Colorado at Boulder, 1972, 201 p.

56. REDJEB, Mohamed Salah, *A Longitudinal Study of the Determinants of Success in the Tunisian Labor Market : Socio-Economic Background, Ability and Schooling*, Stanford University, 1977, 186 p.
57. REISS, Peter I., *Immigrant Strategies : Agricultural Labor and the Acquisition of land and Status on the Island of Djerba, Tunisia*, The University of Rochester, 1980, 476 p.
58. RUSSEL, Janice Alberti, *The Italian Community in Tunisia 1861-1961 : a Viable Minority*, Columbia University, 1977, 465 p.
59. SACK, Richard, *Education and Modernization in Tunisia : a Study on the Relationship between Education and other Variables and Attitudinal Modernity*, Standford University, 1972, 226 p.
60. SHARP, Donald Stanley, *Strategies for the Transfer of Appropriate Technology to Developing Countries : the Implementation and Development of Environmental Health Programs in Tunisia*, The University of Texas, H.S.C. at Houston Sch. of Public Health, 1980, 277 p.
61. SMITH, Shelby Lewis, *Nation-Building in Tunisia : the Impact of Education and Socialization*, University of New Orleans, 1973, 324 p.
62. SOUCEK, Svatopluk, *Tunisia in « Kitab-I Bahriye » by Piri Reis*, Columbia University, 1970, 403 p.
63. STEVENS, Paul B., *French and Arabic Bilingualism in North Africa with Special Reference to Tunisia : a Study of Attitudes and Language Use Patterns*, Georgetown University, 1974, 373 p.
64. STONE, Russel A., *Social Change in Commercial Organization : a Tunisian Case Study*, Princeton University, 1971, 356 p.
65. TAYLOR, Edgar Curtis, Jr., *Education and Nation Building : Behavioral Analysis of the Political Socialization of Tunisian Lycee Students*, The University of Michigan, 1969, 379 p.
66. TESSLER, Mark Arnold, *The Nature of Modernity in a Transitional Society : the Case of Tunisia*, Northwestern University, 1969, 432 p.
67. TEWELL, Wendell Herbert, *Two Protectorate Relationships in the International Community : France and Tunisia, France and Morocco*, Columbia University, 1952, 278 p.
68. TURKI, Hedi, *A study of Management's Budget Oriented Behavior in*

Tunisian Business Enterprises, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1981, 218 p.

69. VAN WERCSH, Herman Josef Mathias, *Land Tenure, Land Use, and Agricultural Development : a Comparative Analysis of Messina (Greece) and the Cape Bon (Tunisia)*, University of Minnesota, 1969, 399 p.

70. WEBBER, Sabra Jean, *Local History Narratives in a Mediterranean Tunisian Town*, The University of Texas at Austin, 1981, 205 p.

71. WILDER, Margaret Price, *The Djerban Diaspora : a Tunisian Study of Migration and Ethnicity*, University of Pennsylvania, 1980, 279 p.

72. WIMAN, Stephen Kent, *Stratochronology and Foraminiferal Biostratigraphy of the Mio-Pliocene Sedimentary Sequence of Central and Northeastern Tunisia*, University of Colorado at Boulder, 1976, 184 p.

Abdussalam, Ali Attia, *Money Supply in a Small Open Economy : the Case of Libya*, University of Cincinnati, 1976, 197 p.

Abudelgawad, Gilani Mehemmed, *Morphological, Mineralogical, and Chemical Properties of Coastal Libyan Soils and Chemical Weathering of Glauconite*, University of California, Riverside 1973, 179 p.

Abusedra, Fathi Saleh, *A simulation Model of Alternative oil Management Policies for Libya*, The Florida State University, 1976, 126 p.

Abusneina, Mohamed Abduljalil, *Development Alternatives in a Surplus Economy With Skilled Labor Constraints : the Case of Libya*, Indiana University 1981, 326 p.

Adham, Mazen Abdussalam, *The Role of Money and Banking in the Libyan Development Process*. University of Colorado at Boulder, 1979, 231 p.

Alarafi, Abdullah Belgassem, *Perceptions of Organizational Climate in Elementary and Intermediate Schools in Libya*, The University of Oklahoma, 1980, 144 p.

Allaghi, Farida Abulkasam, *Rural Women and Decision Making : a Case Study in the Kufra Settlement Project, Libya* Colorado State University 1981, 258 p.

Almuakkaf, Ahmed Amer, *Public Housing Policy in Libya*, Indiana University, 1976, 296 p.

Amer, Abdulgader Ayad, *Managerial Effectiveness of State-Owned Firms : an Empirical Study of State-Owned Firms in Libya*, Oklahoma State University, 1974, 148 p.

Anderson, Lisa Scott, *States, Peasants and Tribes : Colonialism and Rural Politics in Tunisia and Libya*, 1981, 371 p.

Attashani, Abdulrazik Salhin, *Information Theory Applied to the Analysis of Verbal and Nonverbal Problem Behavior in Science Related Tasks in a Libya Sample of Primary and Secondary School Students*. University of Pittsburgh 1975, 645 p.

Attuwaybi, Omar Bashir, *An Investigation of the Job Satisfaction of Elementary and Junior High School Teachers in the Libya Arab Republic*, University of Kansas 1975, 182 p.

Barbar, Aghil Mohamed, *The Tarabulus (Libyan) Resistance to the Italian Invasion : 1911-1920*, The University of Wisconsin — Madison, 1980, 430 p.

Baryun, Nuri Abd., *Money and the Balance of Payments in an Oil Producing Country, the Case of Libya*, Oklahoma State University, 1980, 321 p.

Behnke, Roy Herbert, Jr., *Ecology, Economy, and Kinship Among he Bedouin of Cyrenaica, Libya*, University of California, 1975, 263 p.

Ben Amer, Othman Omar, *Social Control Orientations of Fathers of Delinquents and Non-Delinquents in the Libyan Arab Republic*, Case Western Reserve University, 1977, 106 p.

Benkato, Omar Mukhtar, *Forecasting Models for Commercial Bank Asset Management : he Case of Libya*, University of Cincinnati 1981, 244 p.

Biri, El-Waheshy A., *Men's Attitudes Toward Women's Roles in Libya : an Indicator of Social Change*, The University of Akron, 1981, 182 p.

Brown, Robert Wylie, *A Spatial View of Oil Development in the Desert : Libya in the First Decade, 1955-1965*, Columbia University, 1970, 519 p.

Buera, Abubakr Mustafa, *The Libya Managerial Elite in the Private and Public Sectors*, University of Missouri — Columbia, 1975, 339 p.

Busniena, Saddeg Mansour, *A Comparative Study of the Need for Achievement Among Managers of Public vs. Private Organizations in the Libyan Arab Republic*, The Louisiana State University and Agricultural and Mechanical Col., 1977, 199 p.

Dughri, Abdurrazzagh Mahmud, *Human Resources Development and Educational Policy in Libya*, University of Pittsburgh, 1980, 289 p.

Ehtewish, Omran Salem, *Fertility Differentials in the Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya (Libya)*, Mississippi State University, 1980, 334 p.

El-Ballush, Ali Mas'ud, *A History of Libyan Mosque Architecture During the Ottoman and Karamanli Period : 1551-1911. Evolution, Development and Typology*, The University of Michigan, 1979, 520 p.

El-Baruni, Massoud Yahya, *Personal Value Systems of Libyan Managers : an Exploratory Study*, 1980, 301 p.

El-Fakhery, Mahmoud Said, *A Simulation Model of an Oil-Based Economy : the Case of the Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya*, University of Colorado at Boulder, 1978, 220 p.

El-Fathaly, Omar Ibrahim, *The Prospects of Public Political Participation in Libyan Local Government*, The Florida State University, 1975, 347 p.

Elfeituri, Attia Elmahdi, *Import Demand and Economic Growth in Libya*, University of Pittsburgh, 1977, 201 p.

Elfitoury, Abubaker Abdalla, *A Descriptive Grammar of Libyan Arabic*, Georgetown University 1976, 157 p.

El-Gehawe, Abdelsalam Ali, *An Analysis of Effectiveness Auditing for Governmental Programs in the United States and Sweden With Application to Libya*, University of Missouri-Columbia, 1980, 98 p.

Elghaddafi, Ramadan Mohamed, *A Comparative Study of Successful and Nonsuccessful High School Senior Boys in Selected Libyan High Schools*, University of Kansas, 1975, 108 p.

El-Ghumati, Salem Meftah El-Hula, *Comparative Structural Analysis, Libyan Banking System vs Banking System Within the U.S.*, Saint Louis University 1979, 298 p.

Elhaj, Yusef Saber, *An Exploratory Study in Participatory Management in the Libyan Arab Republic : the Popular Committee System*, University of Maryland, 1975, 272 p.

El-Hammali, Abdullah Amir, *Modernization Trends in Libya*, University of Pittsburgh, 1979, 364 p.

El-Harami, Jamal Hussein, *Greek Terracotta Figurines From the Demeter Sanctuary, Cyrene, 1969-1977*, University of Pennsylvania, 1980, 249 p.

El Hassia, Mailoud Jouma, *Monetary Analysis in a Developing Economy : the Libyan Case, 1958-73*, University of Colorado at Boulder, 1975, 179 p.

El-Hawat, Ali El-Hadi, *Social Change and Patterns of Development : the Case of Libya*, Washington University, 1974, 202 p.

El-Horeir, Abdulmola S., *Social and Economic Transformations in the Libyan Hinterland During the Second Half of the Nineteenth Century : the Role of Sayyid Ahmad al-Sharif al-Sanusi*, University of California, Los Angeles 1981, 321 p.

El-Huni, Ali Mohamed, *Determinants of Female Labor Force Participation : the Case of Libya*, Oklahoma State University, 1978, 144 p.

El-Huni, Mustafa Salhen, *Economic Growth Constraints : the Case of Libya and Other North African Countries*, Oklahoma State University, 1978, 154 p.

Eliagoubi, Bahlul Ali H., *Maastrichtian (Upper Cretaceous) Foraminifera of Northcentral and Northwestern Libya*, 1975, 188 p.

El-Jehaimi, Taher El-Hadi, *Absorptive Capacity and Alternative Investment Policies : a Case Study of Libya*, University of Colorado at Boulder, 1975, 301 p.

El Jerary, Abdallah Taher, *The Design of a Mass Media TrainingProgram : the Formulation of a Paradigm for the Developing Nations With Particular Application to the Libyan Example*, The University of Wisconsin – Madison, 1981, 319 p.

Elkabir, Yassin Ali, *Assimilation of Rural Migrants in Tripoli, Libya*, Case Western Reserve University, 1972, 261 p.

Elkhanjari, Alkoni Aḥmed, *Effects of Different Teaching Strategies and Preinstructional Backgrounds of the Learners Upon the Instructional Effectiveness of Libyan High School Teachers*, The University of Arizona, 1981, 139 p.

Elmaihub, Saleh Hafaied, *Public Investment in a Capital Surplus Country : the Case of Libya*, Colorado State University, 1977, 307 p.

El-Mehdiwi, El-Keilani Omar, *A study of the Priority Needs of Elementary Teachers for Inservice Education in the School Districts of Benghazi and Tripoli*, University of Kansas, 1977, 258 p.

El-Meheshi, Abdelkader Mostafa, *The Transformation of Libyan Agriculture : the Impact of Oil Revenues on Agriculture of a Developing Country*, University of California, Riverside 1980, 156 p.

El-Mogherbi, Mohamed Zahi, *The Socialization of School Children in the Socialist Peoples Libyan arab Jamahiriya*, University of Missouri – Columbia, 1978, 170 p.

Elnigoumi, Hosni Mohamed, *Transportation Between Sudan and Libya as a Means for Socio-Economic Development : Beef and Oil*, University of Maryland, 1974, 199 p.

Elrifadi, Ibrahim Saleh, *A Study in The Economics of the Libyan Oil Sector*, University of Pittsburgh, 1976, 280 p.

El-Sharif, Ahmed Saaid, *A Structural Model of the Monetary Sector of Libya*, Indiana University, 1979, 214 p.

El-Sharif, Younis Hassan, *An Empirical Investigation of Libyan Professional Accounting Services*, University of Missouri – Columbia, 1978, 296 p.

El-Wifati, Bashir Mohammed, *Some Socioeconomic Considerations in the Bedouins' Agricultural Settlement (an Example From Libya)*, University of Missouri – Columbia, 1977, 218 p.

El-Zilitni, Abdussalam Mukhtar, *Mass Media for Literacy in Libya : a Feasibility Study*, The Ohio State University, 1981, 376 p.

Falougi, Mohamed Hashem, *A study of Selected Aspects of Professional Development Centers With Recommendations for the In-Service Education of Libyan Teachers*, Michigan State University, 1980, 237 p.

Finaish, Mohamed Ali, *Libya's Petroleum Policy*, University of Southern California, 1972, 494 p.

Ghuma, Mohamed Ali, *The Geology and Geochemistry of the Ben Ghnema Batholith Tibisti Massif, Southern Libya, L.A.R.*, Rice University, 1976, 188 p.

Gobbi, Bashir Salem, *A Study of the Development of Libyan Formal Education, Past, Present and Future*, Saint Louis University, 1976, 147 p.

Gummed, Amer Ali, *High-Level Manpower Requirements for Economic Development in Libya*, Oklahoma State University, 1979, 151 p.

Hammuda, Omar Suleiman, *Eocene Biostratigraphy of the Derna Area, Northeast Libya*, University of Colorado at Boulder, 1973, 195 p.

Hasan, Salaheddin Salem, *The Genesis of the Political Leadership of Libya 1952-1969 : Historical Origins and Development of its Component Elements*, The George Washington University, 1973, 487 p.

Hayford, Elizabeth R., *The Politics of the Kingdom of Libya in Historical Perspective*, Tufts University, 1971, 554 p.

Hnetish, El-Hadi Abdalla, *Educational Charts (1940-1975) and Projections (1975-2000) of the Libyan Arab Republic*, University of Kansas, 1976, 171 p.

Karasek, Richard Mark, *Structural and Stratigraphic Analysis of The Paleozoic Murzuk and Ghadames Basins, Western Libya*, 1981, 164 p.

Khalfallah, Ramadan Araibi, *Migration, Labor Supply and Regional Development in Libya*, The University of Oklahoma, 1979, 267 p.

Khoja, Elhadi Razzagh, *Petrography and Diagenesis of Lower Paleocene*

Carbonate Reservoir Rock, Dahra Field, Libya, Rice University, 1971, 225 p.

Mansur, Milud Abdulkrim, *Geology and Linears of Libya,*University of Idaho, 1981, 276 p.

Mason, John Paul, *The Social History and Anthropology of the Arabized Berbers of Augila Oasis in the Libyan Sahara Desert,* Boston University Graduate School, 1971, 556 p.

Mchugh, William Paul, *Late Prehistoric Cultural Adaptation in the Southeastern Libyan Desert,* The University of Wisconsin – Madison, 1971, 434 p.

Mogassbi, Ali Milad, *A Study of the Differentiation of Content of History Textbooks of Elementary and Preparatory Schools in Two Distinguished Political Periods in Libya,* University of Pittsburgh, 1980, 189 p.

Moustafa, Salem Mohamed, *An Econometric Model of the Libyan Economy, 1962-1975,* Southern Methodist University, 1979, 141 p.

Parks, Terrance Clinton, *The impact of The Petroleum Industry on The Economic Development of Libya,* University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974, 267 p.

Ramadan, Mohamed Hussein, *An Experimental Study of Two Teaching Strategies, The Massialas and Cox's Reflective Inquiry Method and the Expository Method, for Teaching Social Studies in Libya,* The Florida State University, 1979, 282 p.

Rifai, Mukhtar Mahmoud, *Interindustry and Programming Analysis : the Case of Libya,* The University of Nebraska – Lincoln, 1981, 130 p.

Salem, Mostafa Juma, *Geology of the Al-Khums Area Northwestern Libya, With Emphasis on the Stratigraphy and Biostratigraphy of the Al-Khums Formation,* University of Missouri – Rolla, 1977, 268 p.

Segre, Claudio Giuseppe, *« Quarta Sponda » : the Italian Demographic Colonization of Libya,* University of California, Berkeley, 1970, 307 p.

Shembesh, Ali Muhammad, *The Analysis of Libya's Foreign Policy : 1962-1973. A Study of the Impact of Environmental and Leadership Factors,* Emory University, 1975, 277 p.

Shernanna, Farhat Saleh, *A Comparative Evaluation of Public Housing Programs in the Libya Arab Republic,* Oklahoma State University, 1976, 157 p.

Shwaeb, Suliman Yousef, *Guiding Principles for Media Use in National Development*, The Ohio State University, 1980, 254 p.

Tayeb, Ramadan Mousa, *The Current Status of Health Education in Libyan Elementary and Preparatory Schools*, The University of Michigan, 1980, 468 p.

Toboli, Abdulkasem Omar, *An Economic Analysis of Internal Migration in The Libyan Arab Republic*, Oklahoma State University, 1976, 168 p.

Wedley, William Charles, *Manpower Policies for Development Planning in Libya : With Special Reference to Agriculture Petroleum and Education*, Columbia University, 1971, 520 p.

أنشطة الشعب

أنشطة الشعب

إعداد أفا عمر
كلية الآداب – الرباط

1 – شعبة الدراسات الإسلامية :

إن شعبة الدراسات الإسلامية عرفت تطورا سريعا رغم حداثتها واحتلت مكانة لائقة بين الشعب كشعبة لاحياء التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية.

وهكذا عرفت اقبالا متزايدا في اعداد الطلاب، وقد بدأت تحظى باهتمام المشتغلين بالدراسات الإسلامية. ويمكننا تلخيص نشاط الشعبة فيما يلي :

– استقبلت الشعبة في أوائل مارس 1984 الدكتور محمد النجار الأمين العام لاتحاد البنوك الإسلامية الذي ألقى محاضرتين حول : الاقتصاد الاسلامي ونظام البنوك الإسلامية.

– قام الدكتور محسن عبد الحميد أستاذ مادتي التفسير والأصول بالشعبة بالقاء محاضرات بجامعة الامام محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية.

– ألقى الأستاذ محمد بن البشير رئيس الشعبة محاضرة امام طلبة شعبة الدراسات الإسلامية بالدار البيضاء تحت عنوان الفكر الاسلامي والفلسفة.
كما شارك في ندوة موظفي كلية الآداب بالرباط بمحاضرة حول موضوع : «أثر التربية في تكوين شخصية الطفل».

– شاركت الشعبة في لقاء الشعب بمكناس الذي كان يهدف إلى توحيد البرامج.

– حضرت احتفال المجلس العلمي بمناسبة عيد المولد النبوي والذي وزعت فيه جوائزعلى طلبة الشعبة المتفوقين– وهي عبارة عن مجموعة من الكتب–.

وفي نطاق الاعداد للسلك الثالث .

- أوفدت الشعبة 3 طلاب إلى مصر خلال سنة 83 ــ 84 لتهيء السلك الثالث إضافة إلى 5 طلاب ارسلوا السنة الماضية .
- تدارست اللجنة العلمية برنامج السلك الثالث الذي سيفتح بحول الله خلال السنة المقبلة .

أما في مجال تطوير المناهج وتوسيع تكوين الطلاب

فقد أضافت لغة شرقية أخرى وهي لغة الاردو إلى اللغات التي تدرس حاليا في الشعبة وقد قبلت حكومة الباكستان تزويد الشعبة باستاذ لهذه اللغة .

2 ـ شعبة التاريخ :

في بداية السنة الجامعية 1983 ــ 84 ، انبثقت عن لجنة التنسيق لشعبة التاريخ لجينة مكلفة بالتنشيط الثقافي تكونت من عضوين : أ. زهرة طاموح وأ. جامع بيضا . وسهرت هذه اللجينة على عقد لقاءات علمية كانت مناسبة للحوار البناء وتبادل الرأي حول موضوعات تاريخية مختلفة . وقد ساهم فيها أساسا أساتذة شعبة التاريخ ، لكنها فتحت أيضا لأساتذة وباحثين من شعب ومصالح أخرى .

وفيما يلي جدول الأنشطة التي تم تحقيقها :

التـاريخ	الموضـــــوع	الأستــاذ (ة)
24 نونبر 1983	البنية الاجتماعية في آيت باعمران خلال القرن التاسع عشر	علي المحمدي (شعبة التاريخ)
2 فبراير 1984	جوانب إجتماعية واقتصادية من التاريخ الأندلسي في عهد ملوك الطوائف	محمد بنعبود (معهد البحث العلمي)
13 فبراير 1984	Les convoitises étrangères au Maroc. Le cas de l'Espagne pendant la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle.	Ramón LOURIDO (شعبة اللغة الاسبانية)
28 فبراير 1984	إشكالية البحث الأثري في المغرب	جودية حصار (مصلحة الآثار بالرباط)
9 مارس 1984	عرض حول كتاب «المهدي بن تومرت» لصاحبه عبد المجيد النجار (نشر دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1983).	أحمد التوفيق (شعبة التاريخ)
14 مارس 1984	Bibliographie espagnole relative au Maroc (XIX^{ème} et XX^{ème} siècles)	Rodolfo GIL GRIMAU (الملحق الثقافي الاسباني)
10 أبريل 1984	مواقف صحافة باريس من الصراع المغربي — الفرنسي (1950 — 1956)	جامع بيضا (شعبة التاريخ)

3 — شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس

المؤتمرات :

شاركت الشعبة في المؤتمر العربي الأول للفلسفة بعمان بالأردن من 3 إلى 5 دجنبر 1983 وقد مثل الشعبة في هذا المؤتمر الأساتذة :

— سعيد بنسعيد — عبد السلام بنعبد العالي
— عبد اللطيف كمال — محمد الوقيدي

النـدوات :

شاركت الشعبة في ندوة تكوين الانتلجنسيا بالمغرب العربي في القرنين 19

و20 ، وذلك من 3 إلى 5 يونيو 1983 بالجزائر. وقد مثل الشعبة في هذه الندوة كل من الأساتذة :

بنسالم حميش	: المثقف والسلطة
عبدالرزاق الدواي	: المثقف السلفي في المغرب العربي.
محمد عياد	: المثقف وحركة التحرر الوطني.
ادريس الكتاني	: المثقفون المغاربة ومراكز تكوينهم.
عبدالسلام بنعبدالعالي	: بدايات الانتاج التاريخي في المغرب.
كمال عبد اللطيف	: الكتابة السياسية عند خيرالدين التونسي.
بورقية رحمة	: العلماء والسلطة في المغرب.
محمد وقيدي	: العلوم الاجتماعية والنقد الابستمولوجي في المغرب.
سعيد بنسعيد	: المثقف الرسمي وتحديث الدولة في مصطلح القرن 20.

زيارة الأساتذة الأجانب :

زار الشعبة هذه السنة الدكتور فؤاد زكريا ، رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ، جامعة الكويت ، وذلك من 2 أبريل إلى غاية 7 منه. وقد ألقى سلسلة من المحاضرات في المواضيع التالية :

– الفلسفة والسياسة عند اليونان في قسمين.
– العلم والميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة.
– الفيلسوف مؤرخا للفلسفة.
– المغزى الفلسفي لحقوق الانسان في الإسلام.

4 – شعبة اللغة الفرنسية وآدابها :

يشمل نشاط شعبة اللغة الفرنسية وآدابها خلال السنة الجامعية 83– 1984 عدة مشاركات سواء على صعيد البحثات الجامعية أو في اطار وحدات العمل أو المساهمة في الندوات واللقاءات الوطنية والدوليةو وندرجها كما يلي :

I — **Séminaires dans le cadre des missions universitaires.**

1. «Rhétorique de la poésie» avec monsieur le Professeur Philippe Minguet (Université de Liege, Belgique).
   23 février 1984.

2. «L'enseignement du théâtre à l'université» avec madame J. Jomaron, Professeur à l'université de Paris X, directrice de l'Institut d'études théâtrales de la même université.
   1 et 2 mars 1984.

3. Séminaires animés par monsieur le Professeur F. Bentolila (Université Paris V)
   a) L'aspect en berbère
   b) Le fonctionalisme, théorie et méthodologie
   c) «Car» en Français
   d) Les modalités en berbère

4. Séminaires animés par monsieur le professeur J.C. Bonnet
   a) Les rapports entre les arts, de Diderot à nos jours.
   b) Quelques aspects de l'Institution Littéraire.
   Du 3 au 12 Avril 1984.

II — **Groupes de travail**

a) G.A.D.S (Groupe d'analyse discursive et sémiotique)
   animé par les collègues Alaoui Mdaghri, Chadli EL Mostafa, Zeg Mouhsine Khadija, Zeggaf Abdelmajid.

b) Notre collègue El Moujahid (coordonne les travaux du G.R.L.) (groupe de recherches linguistique).
   Participent aux séances de ce groupe les collègues Boukous, Dkhissi Boff, A. M'daghri.

III — **Participation aux colloques et Séminaires nationaux ou internationaux :**

- Séminaire sur l'Enseignement du Francais à l'Université organisé par le M.E.N (Participation : un grand nombre de collègues, M. Bakaly, chef de département a pris une grande part à l'organisation de ce séminaire) février 1984.
- Séminaire sur l'analyse de la Textualité organisé par la Direction de la Formation des Cadres (Co-dirigé par notre collègue Chadli EL Mostafa, Rabat, mai 1984).

- Séminaire sur «Le Français au Maroc : contenues et méthodes» organisé par L'A.M.E.F. (avec la participation des collègues Arroud, Bendaoufo, Boukous, Chadli, Lakhdar, Maniar, Moutawakil, Moujahid) Rabat, mars 1984.
- Colloque : «Aspect de la littérature marocaine» (Participation des collègues Boukous, et Chadli) Oujda, avril 1984.
- Colloque «Le drame grec et Nous» (Participation : Ahmed BADRY) Delphes (Grèce), avril 1984.
- Colloque «Théâtre et Sciences du vivant» (Participations : A. Badry) Paris, juin 1984.

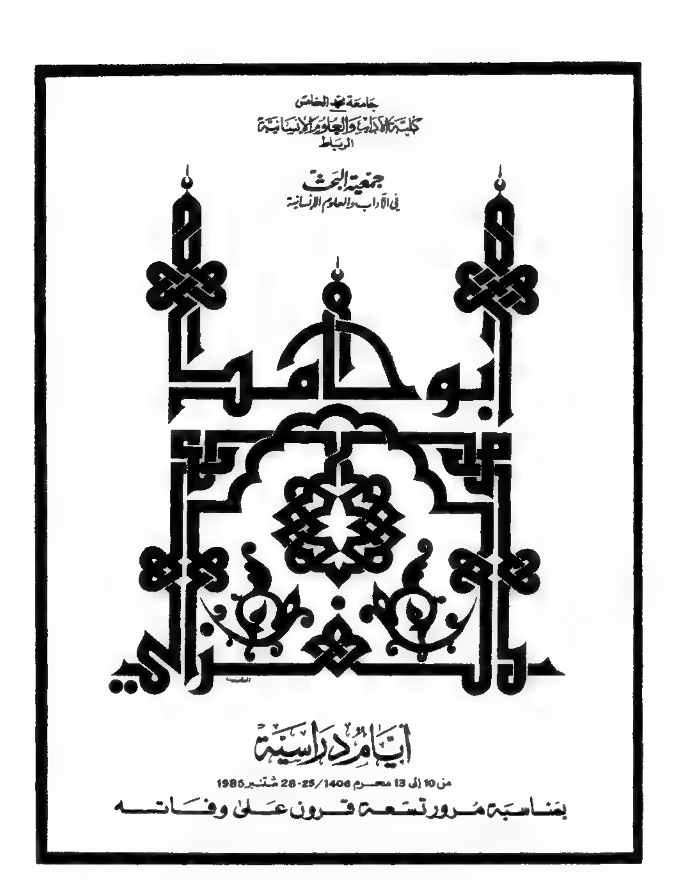
5 – شعبة اللغات الانجلوساكسونية (قسم اللغة الألمانية) :

خلال الموسم الجامعي 83 – 1984 زار قسم اللغة الألمانية بكلية الآداب بالرباط كل من الدكتور كلينسيك من جامعة ويرزبورك والدكتور فولكير كلوتز من جامعة ستوتكارت ، وكلا الجامعتين من ألمانيا الغربية ، وقد ألقيا على طلاب الكلية مجموعة من المحاضرات باللغة الألمانية كما يلي :

1) Deux conférences de Professeur Dr. Dorothee Klinksiek de l'université de Würzburg, R. F. A. sur :
   - Familie und Gesellschaft in Deutschland während des Dritten Reichs.
   - Die deutsche Literatur zwischen 1930 und 1945 (Faschismus, Exil und «Innere Emigration»)

2) Trois conférences du Professeur Volker Klotz de l'université de Stuttgart R. F. A. sur :
   - Wirklichkeitsmärchen- E.Th.A. Hoffmann, Dickens, Kafka,
   - Erzählen als Enttöten. Formen und Zweck des Erzählens in der Weltliteratur.
   - Brecht oder Wolf ? Konträre Positionen im linken Theater um 1930.

Veuillez agréer, Messieurs, l'expression de mes sentiments les meilleurs.


جامعة محمد الخامس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
الرباط
جمعية البحث
في الآداب والعلوم الإنسانية
أبو حامد الغزالي
أيام دراسية
من 10 إلى 13 محرم 1406 / 25-28 شتنبر 1985
بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاته

أيام دراسية بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة أبي حامد الغزالي

تعتزم جمعية البحث في الآداب والعلوم الانسانية بتعاون مع كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، تنظيم أيام دراسية من 25 إلى 28 شتنبر 1985 ، بمناسبة مرور تسعة قرون على وفاة الإمام الغزالي .

ويمكن اجمال المحاور التي ستتعرض لها هذه الأيام الدراسية بالدرس والتحليل كما يلي :

أولا : الغزالي : السياسة والعصر .
ثانيا : الغزالي والفكر العربي الإسلامي .
ثالثا : الغزالي في الفكر الغربي .
رابعا : الدراسات الغزالية .
خامسا : قراءات متعددة لنص من نصوص الغزالي .
سادسا : الغزالي في الغرب الإسلامي : (دراسة تاريخ الفكر الديني بالمغرب) .

ويشارك في الندوة ، إلى جانب أساتذة من كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ، بعض المتخصصين في الدراسات الغزّالية من الجامعات العربية / والأجنبية .

منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ـــ الرباط

رسائل وأطروحات جامعية : Théses et Memoires

- ☐ أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 ـــ 1912) طبعة جديدة، جزءان في مجلد واحد، 1983
- ☐ نعيمة هراج التوزاني : الامناء بالمغرب في عهد السلطان مولاي الحسن (1290 ـــ 1311 / 1873 ـــ 1894) مساهمة في دراسة النظام المالي بالمغرب ـــ يناير 1979.
- ☐ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، 1980.
- ☐ سالم يفوت : مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر.
- ☐ عبد اللطيف الشاذلي : الحركة العياشية، حلقة من تاريخ المغرب في القرن السابع عشر، 1982.

- ☐ Abderrahmane Taha : Langue et Philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie. Janvier 1979.
- ☐ Ali Oumlil : L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun, 1979.
- ☐ Abdellatif Bencherifa : Chtouka et Massa, étude de géographie agraire, 1980.
- ☐ Abdelkader Fassi Fehri : Linguistique arabe : forme et interprétation, 1982.
- ☐ Ahmed Moutaouakil : Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, 1982.
- ☐ Aziza Bennani : Monde mental et monde romanesque de Carlos Fuentes, 1985.

نصوص ووثائق : Textes et documents

- ☐ محمد المنوني : ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ـــ 1980.
- ☐ محمد بن تاويت : جهار مقالة (أربع مقالات مترجمة عن الفارسية)ـــ 1982.
- ☐ أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار ابي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، 1984

Bibliographie : بيبليوغرافيا

☐ محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب (من الفتح الاسلامي إلى نهاية العصر الحديث) 1983.

Colloques : أعمال الندوات

☐ اللقاء المغربي الأول للسانيات والسيميائيات، عروض ومناقشات 6 ـــ 18 ابريل 1976 (بالعربية والفرنسية).

☐ أعمال ندوة ابن رشد، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، أيام جامعية من 21 الى 23 منه، 1978.

☐ أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير المقدمة 14 ـــ 17 فبراير 1979.

☐ أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرنا على وفاة أرسطو. 7 ـــ 10 مايو 1980.

☐ أعمال ندوة البحث اللساني والسيميائي، 7 ـــ 9 ماي 1981.

☐ Actes 6e colloque international de linguistique fonctionnelle S.I.L.F., Rabat 10-15 juillet 1979.

Revues : المجلات

☐ مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية : العدد الأول والثاني (1977)، ثالث ـــ رابع (1978)، خامس ـــ سادس (1979)، السابع (1980)، الثامن (1982)، التاسع (1983)، العاشر (1984).

☐ Langues et Littératures : volume I (1981). volume II (1982). vol. III (1983-84).

☐ Héspéris Tamuda : du vol. I (1960) au vol. XXII (1984), vol de l'année 1921 (réedition).

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

MAJALLAT KULLIAT AL ADAB

Directeur : Hassan Mekouar

Comité de Rédaction :

T. Quaziz
O. Afa
A. Taoufiq
A. Mezzine
M. Bentahar

*

Abonnement :

Maroc 20,00 DH
Maghreb équivalent de 20,00 DH + port
autres pays équivalent de 40,00 DH + port

Adresse :

3, Rue Ibn Battouta — Rabat — Maroc
C.C.P. : 45631 Z — Rabat



مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

رقم الايداع بالخزانة العامة 1977/1